Evangelista Vilanova

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

II

PRERREFORMA, REFORMAS, CONTRARREFORMA



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 181

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Por EVANGELISTA VILANOVA

II



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1989

EVANGELISTA VILANOVA

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

TOMO SEGUNDO

PRERREFORMA, REFORMAS, CONTRARREFORMA

Prólogo de Miquel Batllori

Con la colaboración de Lluís Duch,
autor de la tercera parte:
«Reformas y ortodoxias protestantes: siglos XVI y XVII»

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1989

Versión castellana de JOAN LLOPIS, de la obra de
EVANGELISTA VILANOVA, *Història de la teologia cristiana, II*,
Facultat de teologia de Barcelona - Editorial Herder, Barcelona **1986**

Con licencia eclesiástica

ISBN 84-254-1569-1 tela, obra completa
ISBN 84-254-1568-3 rústica, obra completa
ISBN 84-254-1623-X tela, tomo II
ISBN 84-254-1622-1 rústica, tomo II

ES PROPIEDAD — DEPÓSITO LEGAL: B. 10 257-1989 — PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

A mis colegas
y a mis alumnos
de la Facultad de teología de Cataluña

ÍNDICE

PARTE SEGUNDA: LA REFORMA CATÓLICA

PARTE TERCERA: REFORMAS Y ORTODOXIAS PROTESTANTES: SIGLOS XVI Y XVII,
por Lluís Duch

PARTE CUARTA: LA CONTRARREFORMA

PRÓLOGO

El lector que conozca ya el primer volumen de esta *Historia de la teología cristiana* hallará en este segundo unas características semejantes.

Aquí quisiera destacar tres de ellas.

La primera, obviamente, el ser una historia ecuménica de la teología, escrita con objetividad, comprensión y simpatía desde el campo católico.

No es ésta una actitud excepcional ni única, pero sí la primera en todo el mundo hispánico en cuanto a la historia de la teología, y es bastante significativo que tal iniciativa provenga de Cataluña.

Las únicas diferencias destacables entre este volumen y el anterior son, me parece, que aquí se suspende la historia de la teología de las Iglesias autocéfalas de Oriente, con el proyecto de reanudarla en épocas más cercanas en que la teología oriental no sólo se revitalizará, sino que volverá a interesarse intensamente por las diferentes, diversas y renovadas teologías de Occidente.

Y otra diferencia: que ahora se inserta, desde su mismo origen, la historia de la teología o de las teologías de las diversas Iglesias reformadas, tanto en Europa como en Norteamérica.

También dentro del aspecto ecuménico, mientras que en el volumen primero toda la teología cristiana hasta la Prerreforma había sido expuesta por un mismo autor, a partir de este volumen se han distribuido la tarea diferentes colaboradores. Aquí la Prerreforma general de la Iglesia latina, la Reforma católica y la Contrarreforma son tratadas por el animoso autor de todo el primer volumen; mientras que un solícito colaborador, con mayor preparación para el estudio de las teologías protestantes, ha podido más fácilmente desarrollar su

historia desde sus primeros condicionamientos religiosos, culturales y políticos.

La segunda característica de toda esta obra que quería subrayar es una ampliación del significado corriente e incluso del contenido del vocablo «teología».

De una historia de la teología cristiana, se esperaría la simple exposición y análisis de las doctrinas de los distintos teólogos, y una síntesis –o, por lo menos, un intento de síntesis– de las diferentes escuelas y de los sucesivos períodos de su desarrollo, aquí bien precisados en el mismo subtítulo.

En cambio, ambos autores, muy acertadamente, extienden su dominio desde las puras doctrinas teológicas –convencidos de que nunca ha habido doctrinas teológicas puras– hasta los ambientes históricos que las han condicionado y hasta las consecuencias religiosas que aquellas doctrinas tuvieron entre los fieles: es decir, en el seno del pueblo de Dios, de acuerdo con las nuevas luces que nos ha proporcionado el Vaticano II.

Éste, al acercar el concepto de Iglesia al concepto de pueblo de Dios, ha tenido que extender consecuentemente, y al mismo tiempo consiguientemente, la historia de la teología a la historia de las formas como el pueblo de Dios ha ido viviendo la teología a lo largo de sus diferentes períodos, convirtiendo la teología, de «doctrina», en «piedad», si damos a esta palabra el sentido amplio y complexivo que tenía en la terminología de Giuseppe De Luca.

Esto sirve un poco de excusa a que un mero historiador de ciertos aspectos y períodos de la historia cultural y religiosa se haya atrevido a aceptar la amical y gentil invitación a prologar el segundo volumen de esta historia de la teología, que va de la Prerreforma a la Ilustración.

Llegados a este punto, no puedo dejar de advertir, como a menudo ya lo he hecho, el contraste paradójico entre una teología que cada día se acerca más a la historia, y una historia de la Iglesia que quiere acercarse más, de día en día, a la teología o, más matizadamente, a las disciplinas teológicas.

El que los teólogos de oficio quieran acercar la teología a la historia de la Iglesia me parece obviamente explicable, dadas las nuevas corrientes, ya señaladas antes, de la eclesiología. Pero, incluso prescindiendo de ellas, la cultura contemporánea, quiérase o no, sigue

muy vinculada al historicismo. Y, en cuanto a los teólogos, más allá de la reflexión general sobre «la importancia de la asignatura», no pueden ni podrán nunca dejar de considerar su disciplina como la reina de las ciencias, ni de pensar que, si se asigna la historia a las disciplinas teológicas, no queda condicionada, sino sólo ennoblecida.

En un simposio reunido en Roma en 1981 para discutir –con, a contraluz, el perfil del añorado amigo Hubert Jedin– las cuestiones y los problemas fundamentales que planean, actualmente, sobre el método propio de la historia de la Iglesia, un catedrático de dicha titulación (*Professor der Kirchengeschichte*) en una facultad teológica alemana quería persuadirme de que, si la historia de la Iglesia fuese una ciencia teológica, sería *más* que si fuese sólo historia.

Recuerdo que le respondí que el problema, hoy, cuando tanto se insiste a la vez en la independencia y en la interrelación de las ciencias, no es si la historia de la Iglesia es más o menos *–mehr oder weniger–* si se la considera o no una disciplina teológica, como quería Jedin en sus últimos años a partir por lo menos de 1953, y como de hecho se centró en aquella reunión del Camposanto Teutónico; sino si es realmente una disciplina teológica y si lo tiene que ser siempre y necesariamente.

El problema tampoco es necesariamente común a los historiadores y a todos los teólogos, pero sí a aquellos teólogos y a aquellos historiadores de la teología –como los dos coautores de este bello volumen– que consideren la teología como doctrina y como praxis, aunque me parece más hermoso y adecuado llamarla piedad, en el sentido más amplio que hace un momento apuntaba.

Una tercera cualidad de ambos volúmenes creo que es la adecuada dosificación del uso de las fuentes coetáneas a las doctrinas y a los hechos estudiados, y de la bibliografía posterior.

Ésta, a su vez, alterna entre la ya clásica y generalmente no muy reciente, y la más nueva, es decir, la posterior al Vaticano II, que suele reflejar las actitudes más actuales y más abiertas al ulterior desarrollo de la ciencia teológica, siempre, sin embargo, dentro de una línea de moderación e incluso de una cautela no disimulada.

Tal dosificación otorga una tonalidad de equilibrio al tratamiento de todos los temas, particularmente de aquellos que son los puntos centrales de toda la época tratada en el presente volumen.

Como ejemplos: la exposición y el examen de los personajes y de

las doctrinas de los principales reformadores –Lutero, Calvino, Zuinglio...– y, por otro lado, la historia del concilio y del período tridentino, que aquí aparece bien diversificado de la Contrarreforma propiamente dicha, que lo siguió. La teología tridentina diverge de la del período inmediatamente posterior en los campos metodológico, doctrinal y temático, y viene a ser como un manierismo teológico, precursor, desde luego, de la que el padre Marie-Dominique Chenu llamó acertadamente teología barroca, expresión cuyo origen y fortuna se exponen.

Las tres características señaladas hasta ahora hermanan las dos grandes partes en que este volumen se divide, aun cuando la primera, la referente a la historia de la teología católica, sea más bien sintética, y la relativa a las demás teologías, más bien analítica. Sin embargo, todos los lectores a los que esta obra va principalmente destinada deberán agradecerlo, por tratarse de unas teologías y de unas sociologías religiosas que caen más a trasmano de su cultura general.

También desearíamos, a cambio, que los teólogos y los historiadores no católicos empezasen a superar, a su vez, ciertos tópicos historiográficos, como, por ejemplo, el de vincular las doctrinas y las actividades revolucionarias de Thomas Müntzer con la Reforma protestante. Dicho tópico, a pesar de ser puesto constantemente en duda, continuaba apareciendo en cada una de las reuniones pluriconfesionales que celebrábamos a menudo en el supranacional y ecuménico Eckert-Institut de Brunswick.

Actualmente, los modernos y renovadores estudios que ya tenemos sobre las revoluciones campesinas de Mallorca y de Cataluña en el siglo XV, y más aún sobre las germanías de los países catalanes durante el primer cuarto de siglo siguiente, todas anteriores a las revoluciones de Thomas Müntzer, deberían hacer ver a todos los historiadores europeos que las revueltas sociorreligiosas de Alemania tenían raíces esencialmente económicas y sociales, semejantes a las de muchas otras tierras que habían permanecido católicas y que hallaban incentivos y eslóganes en tiempos anteriores incluso a la Prerreforma.

Acabamos de tocar el punto de los destinatarios más inmediatos de esta obra, que supera en mucho, y por muchos motivos, la cuota

ordinaria de nuestro mundo editorial: al estar la edición original destinada primariamente a un público de lengua catalana, en la misma se reflejan con mayor vigor los rasgos doctrinales e históricos más relacionados con la historia de Cataluña.

Pero, como en los siglos de las Reformas y de la Contrarreforma, el XVI y el XVII, la vida intelectual y política, tanto la privada como la pública, de toda la Corona de Aragón se hallaba muy condicionada por la situación y las actitudes de toda la monarquía de España, en la primera parte del volumen se estudia particularmente, aunque no de modo exclusivo, la teología española, lo cual abrirá sin duda la obra a un círculo más vasto de lectores, sobre todo si, como esperamos, se traduce a otras lenguas.

Para los catalanes, lo más destacable y sorprendente será el gran contraste entre los numerosos y eminentes teólogos castellanos de esta época y los nombres más bien menores y secundarios de nuestros teólogos.

Hay, todavía, otro contraste. Mientras que en la España castellana sólo hay un nombre indiscutiblemente grande, en el campo no estrictamente ortodoxo, el de Juan de Valdés –refugiado en el único reino meridional de la corona de España donde la Inquisición de cuño castellano no pudo imponerse: el reino de Nápoles–, los únicos teólogos verdaderamente interesantes, en la antigua Corona de Aragón fueron dos heterodoxos: el antitrinitario aragonés Miguel Servet y el catalán Joan-Pere Galès, jefe del evangelismo ginebrino en la segunda mitad del siglo XVI.

La lectura de estos últimos capítulos, dedicados a la teología no católica, ayudará a los lectores a tener una información más completa y objetiva, y a captar cuántas coincidencias teológicas tenían todos los cristianos, incluso en el siglo de las grandes tensiones y escisiones eclesiásticas, que no nos atreveríamos a llamar eclesiales ni, menos aún, cristianas.

Esta segunda parte quizá les hará recordar aquella frase paradójica que Torras i Bages seguramente sacó de los santos padres apologetas, directamente o a través de algún teólogo más moderno: que los herejes no son los que niegan las verdades de la fe, sino los que exageran algunas.

Dicha constatación nos podrá ayudar a comprender mejor toda la historia de la teología católica y más en particular las razones históricas que explican el porqué de otras Iglesias y de otras teologías.

Aquélla y éstas nos quedarán más iluminadas con este bello libro: en su intención, y en realidad, un manual científico a nivel universitario; pero, además, una obra de lectura fácil, interesante y agradable para cualquier persona de cultura general superior.

Barcelona-Roma, 7 de octubre de 1986 Miquel Batllori

INTRODUCCIÓN

Este segundo volumen de la *Historia de la teología cristiana* intenta presentar un período obsesionado por la «reforma» de la Iglesia. Es el período que arranca del cisma de Occidente y, pasando por la ruptura provocada por Lutero, llega hasta los comienzos del criticismo moderno (siglo XVII). Es cierto que, sobre todo entre nosotros, la misma palabra «reforma» quedó comprometida a causa de la ruptura del siglo XVI y perdió el peso evangélico que comportaba en las reformas que periódicamente han sacudido a la Iglesia en momentos clave de su historia. Por otro lado, las críticas de los reformados protestantes a la Iglesia católica y su actitud de rechazo explican que el mismo despertar renovador surgido en el seno del catolicismo hubiese adquirido un tono polémico. Reforma y contrarreforma provocaron una larga reacción en cadena que ha definido, en cierta medida, la historia del cristianismo occidental de los cuatro últimos siglos. Con el riesgo de que una y otra considerasen únicamente, como inicio de progreso interior, la ascesis de una sociedad de pureza o las comodidades de un conformismo de seguridades. En tales casos, el acto vivo, sano, de purificación, cedió a la obsesión introspectiva de pureza o a la inercia mental. Esta penosa situación depende de un principio muy simple: si la Iglesia no se reforma a sí misma o no lo hace con suficiente seriedad, corre el riesgo de verse agitada por las exigencias de pureza urgidas por los reformadores impacientes que la desgarran. Según dicho principio, en la historia eclesial, muchas rupturas se han producido en nombre de la pureza contra ciertos sincretismos, ciertas simbiosis, ciertas uniones, juicios impuros, alianzas con realidades de este mundo (filosofías, culturas nacionales, potencias políticas...).

A pesar del esquematismo de la distinción, Jean Guitton caracteri-

zó oportunamente al catolicismo como una búsqueda de plenitud, y al protestantismo, como una voluntad de pureza. La actitud de plenitud está determinada por una atención total a la realidad humana, por una intención de universalidad en el espacio y en el tiempo, que incluye el peligro de aceptar una mezcla provisional de puro e impuro. La historia atestigua que a menudo la comunidad cristiana ha cedido a tal peligro, de modo que su mística ha quedado ofuscada por la política mundana, en perjuicio de la libertad evangélica. De ahí venía la reacción: una inquietud de pureza que rechazaba toda clase de compromisos y posturas intermedias y que intentaba realizar su ideal más genuino. Al aparecer la reforma protestante, la Iglesia estaba manchada de mundanización y de sincretismo. Ello determinó el tono que adoptó la reforma, un tono comprensible a la luz de la distinción entre las herejías antiguas y las llamadas herejías de tipo reforma. La reforma mantuvo los grandes dogmas fundamentales; sin embargo, aunque aparentemente la ruptura más ruidosa se situó en el plano eclesial, el movimiento ofreció una nueva interpretación del cristianismo. Sus mismos interrogantes acerca de las dimensiones sacramentales y eclesiásticas y sobre la estructura de la Iglesia no son sólo de orden disciplinario: afectan al orden dogmático. Únicamente desde una perspectiva actual, la postura de la reforma se parece más al cisma oriental. En ambos casos, ciertamente, la referencia a una determinada situación histórica fue decisiva; la ruptura se hizo en nombre de la verdad de elementos auténticos, traicionados –según los cismáticos y los reformadores– por la Iglesia católica. Así se quiere presentar la reforma protestante como la heredera de las herejías populares de la edad media, que provenían de un movimiento de conciencia cristiana, cuando ésta planteó una serie de interrogantes en nombre del cristianismo más genuino y de la verdadera doctrina, a las formas que el catolicismo había adoptado en su desarrollo papal, clerical, feudal, escolástico, devocional.

La búsqueda de pureza en el protestantismo –a pesar de sus desviaciones, por el hecho de ser humana– tiene su coherencia. Supone unos tiempos bien escalonados. En primer lugar, rechazó el presente tal como estaba establecido. Se trataba de una reacción, no ya contra unos abusos concretos –que siempre los hubo en la Iglesia–, sino contra un estado de cosas, aceptado por los mismos que tenían la obligación de corregirlos. Segundo tiempo: compensación gracias a una exigencia de retorno a la pureza original, plasmada en la Escritura

y en la Iglesia de la época apostólica. Tercer tiempo: descubrimiento de una era nueva, libre y verdadera, que había de desarrollarse de forma distinta al tiempo de las tradiciones y del pasado. La reforma, ¿habría tenido otro camino para establecerse, al lado de la Iglesia católica, la religión reinante, a no ser por esa «negación» de la historia? Si buscaba la pureza, ¿podía aceptar aquella larga historia, tan pesada, tan mistificada? Pero en realidad, ninguno de los errores que la Iglesia se vio obligada a condenar era creación de los reformadores: la justificación extrínseca, la fe cerrada en el subjetivismo, el trascendentalismo puramente negativo, la clara oposición de la autoridad de las Escrituras y de la Iglesia, únicamente eran tesis de la teología nominalista que hasta entonces se habían escapado de la condena simplemente porque no habían abandonado el estéril campo de la dialéctica de las escuelas. En cambio, la reforma, por desgracia suya y de la Iglesia, las presentó desde el púlpito y en la plaza pública. Esta actitud condujo al desgarramiento de la Iglesia. A partir de ese momento, la Iglesia quedó parapetada en una actitud contrarreformista que dio lugar a un capítulo –ni el más importante ni el más bello– de un renacimiento religioso que fue, por otra parte, particularmente largo y rico: no se cierra hasta el concilio Vaticano II, en el que la Iglesia católica aceptó «considerar la contrarreforma como *una* fase histórica, y rehusó de este modo concebirla como *su* propio modo de ser que, en tal caso, habría sido definitivo e inmutable» (G. Alberigo).

En el capítulo de agradecimientos sobresalen dos nombres: Miquel Batllori y Lluís Duch. El interés mostrado por el padre Batllori no se revela sólo en el generoso prólogo que inaugura el volumen, sino también en las innumerables sugerencias que han enriquecido y matizado su contenido. La colaboración de Lluís Duch, autor de la tercera parte, ha hecho posible el conjunto del volumen: sus eruditos conocimientos, ordenados según una rigurosa metodología, constituyen la primera síntesis sobre la teología de la reforma en lengua catalana. No quiero silenciar el nombre de Jordi Bruguera, amigo y desinteresado corrector de estilo del original catalán. Y gracias también a cuantos, con su ayuda inapreciable, han alentado este trabajo y han hecho posible su publicación con su colaboración técnica y material.

E.V.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

AHDL	«Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge», París 1926/7ss.
AHR	«American Historical Review», Nueva York 1895ss.
AHSI	«Archivum historicum Societatis Iesu», Roma 1932ss.
AIA	«Archivo íbero-americano», Madrid 1914ss.
Ang	«Angelicum». Periodicum internationale de re philosophica et theologica, Roma 1924ss.
Annales	«Annales. Économies, sociétés, civilisations», París 1946ss.
Anton	«Antonianum». Periodicum philosophico-theologicum trimestre, Roma 1926ss.
ARG	«Archiv für Reformationsgeschichte», Berlín 1904/4ss.
AST	«Analecta Sacra Tarraconensia», Barcelona 1925ss.
ATG	«Archivo teológico granadino», Granada 1938ss.
Aug	«Augustinianum». Periodicum quadrimestre collegii internationalis Augustiniani, Roma 1961ss.
Augustinus	«Augustinus». Revista trimestral publicada por los padres agustinos recoletos, Madrid 1956ss.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945ss.
BAE	Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1860-1880, 1954ss.
BHisp	«Bulletin hispanique», Burdeos 1899ss.
BISI	«Bollettino dell'istituto storico italiano per il medio evo (e Archivio muratoriano), Roma 1886ss.
BLE	«Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse 1899ss.
BSLK	*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirchen* (1930), Gotinga ^{9}1982.
CCFR	*Confessions et catéchismes de la foi réformée.* Édités par Olivier Fatio et introduits par Gabriel Widmer, Ginebra 1986.
CDios	«Ciudad de Dios», El Escorial 1881ss.
CFr	«Collectanea Franciscana», Roma 1931ss.

Chris	«Christus». Cahiers spirituels, París 1954ss.
Conc	«Concilium». Revista international de teología, **Madrid** 1965ss.
CrSt	«Cristianesimo nella storia», Bolonia 1980ss.
CTom	«Ciencia tomista», Salamanca 1910ss.
Denz-Schön	H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona-Friburgo-Roma, ^{36}1976.
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, París 1912ss.
DS	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, París 1937ss.
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, París 1903ss.
ECarm	«Ephemerides Carmeliticae», Roma 1947ss.
EE	«Estudios eclesiásticos», Madrid 1922ss.
EJCan	«Ephemerides juris canonici», Roma 1945ss.
ERE	*Encyclopaedia of Religions and Ethics*, ed. J. Hastings, Edimburgo 1908-1926.
EstFr	«Estudios franciscanos», Barcelona 1912ss.
EstLul	«Estudios lulianos», Palma de Mallorca 1957ss.
EstMar	«Estudios marianos», Madrid 1942ss.
EThL	«Ephemerides theologicae lovanienses», Lovaina 1924ss.
Gr	«Gregorianum». Commentarii de re theologica et philosophica, Roma 1920ss.
HDG	*Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, ed. C. Andresen; II: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Gotinga 1980; III: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Gotinga 1984.
HispSac	«Hispania Sacra», Revista de historia eclesiástica, Madrid 1948ss.
HJ	«Historisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft», Munich 1880ss.
Inst	J. Calvini, «Institutio Christianae Religionis», Basilea ^{1}1536.
Irén	«Irénikon», Chevetogne 1926ss.
Ist	«Istina», Boulogne-sur-Seine 1954ss.
KuD	Kerygma und Dogma, Gotinga 1955ss.
Laur	Laurentianum, Roma 1960ss.
LTK^{2}	*Lexikon für Theologie und Kirche*, segunda ed. plenamente elaborada, dirigida por J. Höfer-K. Rahner, Friburgo 1957-1967.
LuJ	«Luther-Jahrbuch», Leipzig 1919ss.
Man	«Manresa». Revista de investigación e información ascética y mística, Barcelona 1925ss.

MSR	«Mélanges de science religieuse», Lille 1944ss.
NRth	«Nouvelle revue théologique», Tournai-Lovaina-París, 1879ss.
QVC	«Qüestions de vida cristiana», Montserrat 1958ss.
RAM	«Revue d'ascétique et de mystique», Toulouse 1920ss.
RBen	«Revue bénédictine», Maredsous 1890ss.
RCT	«Revista catalana de teologia», Barcelona 1976ss.
RE	*Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ed. A. Hauck, Leipzig ^{3}1896-1913.
REsp	«Revista de espiritualidad», Madrid 1941ss.
RET	«Revista española de teología», Madrid 1940ss.
RevSR	«Revue de sciences religieuses», Estrasburgo 1921ss.
RFNS	«Rivista di filosofia neo-scolastica», Milán 1909ss.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubinga ^{3}1957-1965.
RHCEE	*Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, Salamanca 1967ss.
RHE	«Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.
RHEsp	«Revue d'histoire de la spiritualité», Toulouse 1972-1977.
RHEF	«Revue de l'histoire de l'Église de France», París 1910ss.
RHPhR	«Revue d'histoire et de philosophie religieuses», Estrasburgo 1921ss.
ROc	«Revista de occidente», Madrid 1923ss.
RSCI	«Rivista di storia della chiesa in Italia», Roma 1947ss.
RScPhTh	«Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.
RSIt	«Rivista storica italiana», Nápoles 1884ss.
RSR	«Recherches de science religieuse», París 1910ss.
RT	«Revue thomiste», Brujas 1893ss.
Salm	«Salmanticensis», Salamanca 1954ss.
ScC	«La scuola cattolica». Rivista di scienze religiose, **Milán** 1873ss.
ScrT	«Scripta theologica», Pamplona 1969ss.
ScrVict	«Scriptorium Victoriense». Revista semestral de investigación teológica, Vitoria 1954ss.
StMed	«Studi medievali», Turín 1904ss.
StRo	«Studi romani», Roma 1953ss.
SuB	Thomas Müntzer, *Schriften und Briefe*. Kritische Gesamtausgabe, ed. G. Franz, Gütersloh 1968.
TRE	*Theologische Realenzyklopädie*, Berlín-Nueva York 1976ss.
VyV	«Verdad y vida», Madrid 1943ss.
WA	M. Luther, *Weimarer Ausgabe (Werke. Kritische Gesamtausgabe)*, Weimar 1883ss.

WuW	«Wort und Wahrheit», Monastsschrift für Religion und Kultur, Viena 1946ss.
Z	H. Zwingli, *Werke*, Zurich 1905ss.
ZKG	«Zeitschrift für Kirchengeschichte», Stuttgart 1877ss.

Parte primera

PRERREFORMA Y HUMANISMO

Capítulo primero

ALCANCE DE LA PRERREFORMA

I. Introducción

Ya que toda periodización es arbitraria, este capítulo asume el enfoque general, y al mismo tiempo completa y amplía noticias particulares, del capítulo «El reformismo en el declinar de la edad media», con que concluía el primer volumen de esta *Historia de la teología cristiana*.

Designar con el término «Prerreforma» el atormentado período que arranca del cisma de Occidente hasta la ruptura provocada por Lutero es hoy objeto de revisión crítica. Hasta comienzos del siglo XX, el tríptico «Prerreforma, Reforma, Contrarreforma» se imponía a todos los historiadores, protestantes o católicos. Dicho tríptico es hoy puesto en tela de juicio desde diversos flancos: los católicos creen que habría que hablar de Reforma católica, que —en un segundo momento— conlleva un aspecto de «Contrarreforma»; los protestantes preferirían hablar de un movimiento de Reforma, que se situara en una reformación institucional[1].

Junto a esta discusión abierta, se levantan otras reservas a la terminología habitual, en nombre de diferentes perspectivas. A propósito de la renovación espiritual que el obispo Guillaume Briçonnet, bajo la

1. Cf. M. Venard, *Réforme, Réformation, Préréforme, Contre-Reforme... Étude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française*, en *Historiographie de la Réforme*, París-Neuchâtel-Montreal 1977, p. 352-365. Para la reforma católica y la contrarreforma, véase el ponderado planteamiento de G. Alberigo y P. Camaiani, *Reforma católica y contrarreforma*, en *Sacramentum mundi* V, Herder, Barcelona ³1985, col. 783-785, que recogen la tesis de H. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma?*, Brescia ²1967.

inspiración primordial del humanista cristiano Lefèvre d'Étaples, había intentado en su diócesis de Meaux, Lucien Febvre escribía: «¿No sería mejor renunciar, una vez por todas, a estas etiquetas engañosas: Prerreforma, Reforma, Contrarreforma? Por mi parte, yo gustosamente diría: Renovaciones, Revoluciones, Revisiones: tres etapas de una misma obra religiosa que supera la Reforma, aunque la incluye; que no se agota en la misma hasta el punto de merecer que el vocabulario suprima todo lo que no es ella»[2]. Por su parte, Jean Delumeau considera que «el rejuvenecimiento de la Iglesia católica y la evolución de su espiritualidad tienen lugar en dos tiempos: el de la Prerreforma y el que se abre con el concilio de Trento»[3]. En la misma línea se pronuncia Pierre Chaunu, según el cual, en un tiempo solidario, que va desde comienzos del XIV hasta fines del XVII, los siglos XIV y XV constituyen el primer momento de la época, densa y rica, de las reformas de la Iglesia[4].

Al margen de esta cuestión de vocabulario —que refleja diversas orientaciones historiográficas—, hay que mantener el valor de la categoría «reforma» como criterio para la comprensión de ese período de la historia de la Iglesia y de la teología, a la manera intuida por Giuseppe Alberigo[5]: éste quiere reencontrar progresivamente una aceptación plena del concepto «reforma» como problema de toda la Iglesia y de todas las confesiones, así como de todos los momentos fuertes de su historia. No duda en aceptar la expresión —utilizada ya por Jedin— «época de reformas», por la que la reforma de la Iglesia —en plural, mejor— es utilizada como referencia para modificar la división en períodos de la historia de la Iglesia entre la edad media y los tiempos modernos[6]. En este contexto, la noción de «prerreforma»

2. *Au cœur religieux du XVIème siècle*, París 1957, p. 161.

3. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París 1971, p. 33.

4. *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'Éclatement* (1250-1550), París 1957. Según la tesis del autor, en la acepción más amplia y quizá abusiva, el tiempo de reformas se sitúa entre 1300 (1250, según el título) y 1700, tiempo extraordinariamente fértil en el ámbito intelectual y religioso, tiempo acompañado de reformas de heterodoxos. El ensayo de Chaunu, escrito con rapidez y vivacidad, intenta unir el sentido de la historia social y el de la historia del pensamiento, orientación que no deja de ser un reto para algunos historiadores de oficio.

5. *«Réforme» en tant que critère de l'Histoire de l'Église*, RHE 76 (1981) 72-81.

6. *Il significato del concilio di Trento nella storia della Chiesa*, Gr 26 (1945) 117-136, en particular, p. 135.

puede despojarse del carácter apologético-controversista que recibe de la interpretación histórica de la «reforma» y que las «reformas» desconocen. Asumir la *reformatio ecclesiae* como categoría de trabajo historiográfico implica una visión esencialmente unitaria, que se extiende en una amplia zona de la historia de la Iglesia y, por consiguiente, en una zona transconfesional. Se trata de una categoría análoga —por ejemplo, en el plano de la metodología— a las de la «sinodalidad», de la «oración», del *depositum fidei*, que emergen del tejido mismo de la vida de las Iglesias.

De esta forma, la evolución de las ideas y de las doctrinas adquiere relieve en relación al movimiento reformista. Los acontecimientos de la política eclesial representan el marco en que se desarrolla todo el proceso, incluso el teológico: no es extraño que en el marco de la doctrina eclesiológica sobre el conciliarismo, de indiscutible alcance político, se observen rasgos que determinan la evolución del pensamiento teológico en la época de la Prerreforma: el triunfo de la doctrina nominalista, la renovación de la mística que —a partir de la *devotio moderna*— desemboca en la meditación intimista y metódica, y el desarrollo del humanismo. Teniendo en cuenta que los dos primeros hechos han sido tratados en el primer volumen de esta *Historia*, nuestro interés —en esta parte— se centrará en la exposición del humanismo que tanto marcó la concepción moderna de la teología europea.

Sin duda, en el ámbito italiano, la renovación provino de los humanistas: Petrarca (1304-1347) y Boccaccio (1313-1375) pertenecen todavía, cronológica pero no cultural y socialmente, a la edad media. Al revés de Dante (1265-1321), que sólo expresaba las disonancias del mundo para descubrir una armonía superior[7], Petrarca expresaba su desgarramiento y su angustia. Por ser cristiano, su inspiración sacaba de los antiguos —de san Agustín, preferentemente— las imágenes y los sentimientos; se ha dicho que su religiosidad aristocrática es más cultura que piedad, aunque Petrarca únicamente puede salir del tormento de su soledad por la fuerza de la fe[8]. En Boccaccio, al lado de

7. La significación de Dante para la historia de la teología ha sido objeto de numerosos estudios, bien sintetizados por Gregorio Penco, *Storia della chiesa in Italia* I, Milán 1977, p. 457-462; de la bibliografía citada quisiera subrayar la aportación de H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, II. *Styles*, 1, París 1968, p. 325-412.

8. Cf. U. Mariani, *Il Petrarca e gli Agostiniani*, Roma 1946; P. Gerosa, *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana, attinenze medievali*, Turín 1966. El significado espiritual de Petrarca queda bien globalizado en A. Niero, *Petrarque*, DS XII

sus críticas desenfadadas y moralizantes a las costumbres de la época, podemos ver al primer comentador de Dante, en la iglesia de San Stefano de Badia en Florencia, en 1373, alejado ya de actitudes mundanas.

El mensaje religioso de esas voces proféticas hallaría un complemento fervoroso y estimulante, al margen de todo esquema literario y de toda preocupación cultural, sobre todo en los escritos profundos y de carácter netamente reformista de santa Catalina de Siena (1347-1380). La situación del cisma de Occidente que le tocó vivir canalizó su actividad en favor de la reforma eclesial. Pero esta reforma no se limitaba al aspecto disciplinario e institucional según la acepción de la época, ni adquiría tonos polémicos, como pasaba en muchos predicadores populares y en los fraticelos, sino que estaba animada por un profundo aliento espiritual y nacía de una consideración atenta del pecado, ocasión para la conversión interior. Su obra mística está condensada en el *Diálogo* y en las cartas[9], donde reaparecen los temas clásicos de la ascensión hacia Dios y también su juicio —orientado a un verdadero discernimiento— sobre los hechos concretos de la tan movida política eclesiástica y civil del momento[10].

II. La crisis de la conciencia eclesiológica

1. *El gran cisma de Occidente (1378-1417)*

En el momento en que la Europa occidental y central es víctima de repetidas guerras y de luchas civiles, de graves pestes y de una coyuntura económica difícil, la Iglesia de Cristo vive la división en el mismo

(París 1984) 1208-1217. Para el papel que Petrarca desempeñó en el ámbito catalán, véase F. Rico, *Petrarca y el «humanismo catalán»*, en *Actes del sisè col·loqui internacional de llengua i literatura catalanes*, Montserrat 1983, p. 257-291.

9. Trad. castellanas: *Obras de santa Catalina de Siena*, introd. y trad. por J. Salvador y Conde, Madrid 1980 (BAC 415); *Epistolario de santa Catalina. Espíritu y doctrina*, por J. Salvador y Conde, 2 vols., Salamanca 1982. Trad. francesas: *Le livre des dialogues, suivi des lettres*, prefacio y trad. de L.-P. Guignes, París 1953; *Jésus-Christ, notre résurrection. Oraisons et élévations*, trad. de A. Bernard, París 1980.

10. Cf. G. d'Urso, *Il genio di S. Caterina*, Roma 1971; P. Misciatelli, *Misticismo senese*, Siena ²1965; G. Getto, *L'intuizione mistica e l'espressione letteraria di Caterina da Siena*, en *Studi di letteratura religiosa*, Florencia 1967, p. 107-267; R. Moretti, *Il dramma della Chiesa in Caterina da Siena*, ECarm 17 (1966) 231-283.

papado: dos papas, con sede en Roma y Aviñón respectivamente, tres a partir de junio de 1409, cuando es elegido otro en Pisa. Toda Europa queda dividida en dos: los dos papas y los dos colegios cardenalicios, a partir de entonces enemigos, se excomulgaron recíprocamente e intentaron atraerse los países y los reyes de la obediencia rival. Cada partido tuvo sus propagandistas, sus profetas, sus santos. Pedro de Aragón, el fraile menor, y Catalina de Siena, fueron fieles a Roma; Vicente Ferrer y Colette de Corbie, a Aviñón. El drama del desgarramiento tenía, sin embargo, un trastorno teológico: el descrédito del papado y la anarquía que reinaba en la cristiandad facilitaron el robustecimiento de las teorías conciliaristas. Éstas eran las herederas de las doctrinas de Juan de Jandún y de Marsilio de Padua, que subordinaban la autoridad del papa al libre consentimiento del pueblo cristiano. Las circunstancias eran propicias para exacerbar las posiciones. Al lado de una corriente de oposición al dominio universal e incondicional del papa —representado sobre todo por Guillermo Durando— se forjó una idea conciliarista moderada que, basándose en argumentos convincentes[11], pedía la convocación de asambleas eclesiásticas que cuidaran, tanto en los asuntos espirituales como en los temporales, del gobierno de la Iglesia. En esta línea sobresalieron universitarios eminentes como Pedro de Ailly y Juan Gerson. Dicha problemática eclesiológica, que será más explicitada en el siguiente apartado, no nos dispensa de considerar lo que significó para los catalanes el cisma de Occidente. Para ello, nada tan oportuno como tomar de Josep Perarnau una panorámica sintética que sitúa muy bien los hechos[12]. Empieza haciendo constar que aquella situación de crisis de la Iglesia de Occidente afectó a todas las naciones de la Europa occidental; pero, a partir de cierto momento, Cataluña se convirtió en el escenario principal de la tragedia, cuando el primero de julio de

11. Cf. Y. Congar, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 309-313.

12. *La commemoració catalana del V Centenari del Cisma d'Occident*, QVC 97 (1979) 115-119. Para el estudio del cisma, ofrece una ayuda inapreciable el volumen *El Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià. Repertori bibliogràfic*, Barcelona 1979, en el que hay 516 resúmenes de estudios sobre el tema. Véase también J. Baucells i Reig, *El fons «Cisma d'Occident» de l'Arxiu Capitular de la Catedral de Barcelona*, Barcelona 1985 y los inventarios de la biblioteca de Peñíscola, publicados por J. Perarnau en «Arxiu de textos catalans antics» 6 (1987). Cf. también R. Arnau, *San Vicente Ferrer y las eclesiologías del Cisma*, Valencia 1987.

1408 Benedicto XIII (se le llamaba familiarmente «papa Benito») desembarcaba en Portvendres (Rosellón); su presencia provocó la celebración del concilio de Perpiñán (1408-1409), la disputa judeo-cristiana de Tortosa (1412-1414), y las llamadas «vistas de Perpiñán», que en realidad fueron como una conferencia paneuropea (septiembre-noviembre 1415), con asistencia en persona del emperador de Alemania, Segismundo de Luxemburgo, con representaciones de todos los demás países y en medio de una serie de diversos acontecimientos. Este protagonismo se tradujo también en que la situación de cisma, resuelta para todos con la elección de Martín V en el concilio de Constanza (1417), se arrastró aquí todavía más de doce años suplementarios, hasta que el 15 de agosto de 1429 se restablecía la comunión del cada vez más reducido y endémico grupo de Peñíscola con toda la Iglesia universal y con el papa.

Tengamos en cuenta, también, que el conocimiento de aquel período nos ayuda a comprender toda una serie de personalidades que hallamos necesariamente en la historia de cualquier aspecto de la cultura catalana. La medicina, por ejemplo, no puede prescindir de lo que significa —incluso como institución europea entonces modélica— el Hospital de la Santa Cruz, creación precisamente del papa Benito (1400), del mismo modo que la literatura y el pensamiento no pueden prescindir de los nombres de Bernat Metge y Francesc Eiximenis, de Felip de Malla y de san Vicente Ferrer, y la historia del derecho no puede prescindir de Jaume Gallís, Guillem de Vallseca o Narcís de Sant Dionís, todos los cuales —y otros muchos, que harían la lista interminable— estuvieron inmersos en la aventura del cisma. Montserrat salió de la categoría de priorato, ascendió a la de abadía y tuvo su primer abad en la persona de Marc de Vilalba, porque todo ello respondía a los intereses de Benedicto XIII, quien no podía admitir impasible que Montserrat fuese el centro de la resistencia fiel al papa de Roma, sino que necesitaba tener de algún modo en sus manos los recursos económicos del monasterio y del santuario. Y no hablemos de la teología: la primera facultad catalana se erigió en el antiguo Estudio General de Lérida como regalo de la Santa Sede con motivo de la terminación del cisma (1429-1430), regalo llevado a cabo por el mismo cardenal legado, Pèire Foix, quien dedicó cuatro años a completar la obra.

Pensemos también que la última expansión catalanoaragonesa por el Mediterráneo sólo fue posible gracias a la situación del cisma. La

anexión del reino de Mallorca (Rosellón-Islas Baleares) sólo fue reconocida internacionalmente cuando el papa de Aviñón, Clemente VII, y su aliado, el rey de Francia, precisamente por culpa del cisma, vieron reducida su fuerza, que actuaba contra la expansión catalanoaragonesa como un muro insalvable, y tuvieron que ofrecer su reconocimiento de dicha anexión a cambio del reconocimiento del papa de Aviñón por parte de los reyes de la corona de Aragón. Era sólo un primer paso, que se repetiría con la segunda entronización en Sicilia de la dinastía catalana en el año 1391, cosa absolutamente impensable si no se hubiera producido el cisma. El papa era señor feudal de esa isla y tenía muy claro que la quería para la casa güelfa de Francia o para alguno de sus aliados, y no para la casa gibelina de Barcelona o alguno de sus retoños. A pesar de las incitaciones del papa de Roma, Bonifacio IX, contra «los cismáticos catalanes, quienes deben servir a los italianos y no gobernarlos», uno de los retoños de la casa de Barcelona consiguió enraizarse en Sicilia, pero por vía matrimonial. Algunos años más tarde, el segundo rey de la dinastía Trastámara, Alfonso el Magnánimo, repetiría la aventura, esta vez con el reino de Nápoles y, a pesar de la total oposición de la Iglesia de Roma y de Martín V, logrará consolidar la conquista gracias, en parte, a que amenazó al citado papa con el retorno a la obediencia del «ídolo de Peñíscola», el sucesor de Benedicto XIII, Clemente VIII (Gil Sanchis Muñoz).

Además, durante esos años se extinguió la dinastía de la casa de Barcelona y se tuvo que determinar su sucesor. Todos sabemos el nombre de la jugada: compromiso de Caspe. Y, apenas se hizo pública la decisión de los nueve compromisarios que afirmaba que el derecho de sucesión pertenecía al infante de Castilla, Fernando de Antequera, la gente empezó a señalar a Benedicto XIII como el causante de una decisión no considerada justa ni esperada por el pueblo. Los documentos confirman esa intuición popular. Pedro de Luna necesitaba apoyarse en un rey que fuera una persona mayor (y así quedaba excluido el infante Federico), con dotes bélicas, que evitara la defección de Castilla por el camino de su aliada natural, Francia, hacia el papa de Pisa y que fuera capaz de entronizarlo en Roma como papa único: éste era Fernando de Antequera. Benedicto XIII tenía estudiado desde hacía años el camino para llegar a la decisión de Caspe: el mismo que había ido elaborando con mucha paciencia con el fin de resolver el problema del cisma en favor propio. Consistía en poner

una decisión de justicia en las manos de unos compromisarios que le hicieran el juego. Ello repercute todavía en la vida de Cataluña.

Otro aspecto. No es posible encontrar en otra parte la cantidad y la abundancia de documentación sobre ese período que se halla acumulada en el Archivo de la corona de Aragón o en el Archivo de la catedral de Barcelona. Lo atestiguan las colecciones alemanas de documentación sobre temas conexos con el cisma de Occidente, en que una gran cantidad de páginas transcriben documentación de dichos archivos, mucha en catalán. Y no se trata sólo de cantidad. En los archivos citados —uno porque es el de la Casa Real y el otro porque recibió documentación papal de la estancia de Benedicto XIII en Barcelona (1409-1410) o de su hombre de confianza y tesorero papal, Francesc Climent, muerto en Barcelona cuando ya había sido nombrado arzobispo de Zaragoza (1430)— se puede hallar documentación sobre la manera como se preparaban, desarrollaban y veían los acontecimientos en el más alto nivel, por lo cual posee un interés de alcance internacional. El lector puede convencerse de lo dicho hojeando los cuatro volúmenes de Heinrich Finke, *Acta Concilii Constanciensis* (1896-1928), la edición de la *Chronica actitatorum temporibus domini Benedicti XIII* de Martín de Alpartil, hecha en el año 1906 por el futuro cardenal Franz Ehrle, o los numerosos trabajos de Johannes Vinke. Walter Brandmüller ha podido rehacer la historia del concilio de Pavía-Siena (1423-1424) gracias al diario del embajador de Alfonso el Magnánimo, conservado en el Archivo del reino de Valencia[13].

2. *La génesis de las teorías conciliaristas y el concilio de Constanza (1414-1418)*

En el ambiente dividido del cisma, mientras se discutían los medios aptos para poner fin a la escisión, se revigorizaron antiguas ideas de tradición medieval[14].

13. W. Brandmüller, *Das Konzil von Pavia-Siena 1423-1424*, I. *Darstellung*, Münster 1968; II. *Quellen*, Münster 1974. Para el alcance teológico del cisma en el resto de la península, cf. M. Avilés, en *Historia de la teología española* I, Madrid 1983, p. 499-506.

14. Cf. B. Tierney, *Foundations of the conciliar theory*, Cambridge 1955, P. Barbaini, *Per una storia integrale delle dottrine conciliari*, ScC 89 (1961) 186-204, 243-266; G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981, aportación valiosa para el desarrollo histórico del tema.

Humberto, cardenal de Silva Candida, tan decisivo en la reforma gregoriana del siglo XI, había dado forma definitiva a una tesis esbozada ya en el siglo VII, según la cual un papa hereje puede ser juzgado. La idea había sido admitida por los canonistas y, a través de Ivo de Chartres, canonista en la época de la lucha de las investiduras, llegó al *Decretum Gratiani*. La autoridad suprema de la Iglesia pertenece al papa, pero éste puede caer en la herejía o el cisma, y en tal caso puede ser depuesto por un concilio. Los canonistas medievales daban al término «hereje» una significación amplia, de modo que se podía aplicar, sin demasiada dificultad, a un papa que, al no querer abdicar, perjudicaba la unidad eclesial. La teoría conciliar, entendida en estos términos y utilizada en la petición de un concilio en contra de Bonifacio VIII y de Juan XXII, fue aceptada en la tradición posterior, desde Suárez y Belarmino hasta el tratado de los canonistas Wernz y Vidal, que expresamente examinan el caso de un papa afectado de enfermedad mental, herejía o cisma[15]. En sustancia la providencia había previsto esa solución extrema para salvar a la Iglesia en un caso de otro modo insoluble. La tesis no parece oponerse al primado del papa en la Iglesia. Naturalmente, era fácil alejarse de ese equilibrio delicado, para recaer en la doctrina enseñada por Juan de París en el *De potestate regia et papali* (1302 ó 1303), por Marsilio de Padua en el *Defensor pacis* (1324) o por Guillermo de Occam en el *Dialogus de imperatorum et pontificum potestate* (1334-1343). El sujeto de la autoridad no es la cabeza, sino la cabeza y los miembros: en las diócesis, el obispo juntamente con el cabildo, en la Iglesia universal, el papa y los cardenales, como delegados del pueblo cristiano, o el papa y el concilio convocado por el emperador por delegación del pueblo. La Iglesia, por tanto, no constituiría una monarquía absoluta; ni el papa podría ser, para usar un término y un concepto anacrónicos, reducido a la categoría de soberano constitucional, ejecutor de las leyes establecidas por el concilio. En cuanto a la composición del concilio, se concibe de formas diversas.

Como sucede a menudo en la historia, era fácil pasar de una posición a otra, por la presión de los acontecimientos; y no era sencillo distinguir en la práctica con claridad a los defensores de un sistema o de otro.

15. Cf. una incisiva síntesis en H. Küng, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1965, p. 248-265.

Los nuevos escritos a favor de la teoría conciliarista, entendida en el sentido expuesto por Humberto de Silva Candida, se difundieron a fines del XIV, sobre todo, aunque no exclusivamente, por la universidad de París. Después de la *Epistola concordiae* de Conrado de Gelnhausen (1380), la *Epistola pacis* de Enrique de Langenstein (1381), una memoria de Pedro de Ailly y de Nicolás de Clamanges, de 1384, propone tres medios para restablecer la paz y superar el cisma de Occidente: la *via cessionis* (renuncia de los dos papas opuestos), la *via compromissionis* (compromiso arbitrado) y la *via concilii*. Más adelante, Pedro de Ailly reprodujo en otros escritos la tesis, desarrollada contemporáneamente por Juan Gerson. En Italia, entre otros defensores de la teoría conciliarista, hallamos al cardenal Zarabella; también Oddo Colonna, elegido luego papa con el nombre de Martín V, era favorable a la misma. Después, el concilio de Pisa y el de Constanza fueron una ocasión propicia para profundizar la tesis.

En el concilio de Constanza, la presencia de los teólogos hispánicos que pasaron «del pragmatismo de los tratados anteriores a la amplitud de miras, al rigor dialéctico y al tono verdaderamente científico de la nueva eclesiología, que culminará con la primera *Summa de Ecclesia* de Torquemada»[16], ayudó a plantear la cuestión. Los peninsulares se encontraron con los otros teólogos europeos y, beneficiándose de las corrientes humanistas que ya respiraban, establecieron contactos muy provechosos en el ámbito teológico y también en el de la diplomacia.

De los peninsulares, los primeros en llegar a Constanza fueron los teólogos de la corona de Aragón, enviados por Alfonso el Magnánimo, entre los cuales figuraban fray Antoni de Caxal, general de los mercedarios, Felip de Malla, maestro en teología y arcediano de la seo de Barcelona y Gonzalo García de Santa María, doctor en decretos. Felip de Malla predicó ante Martín V, el día de su coronación, haciendo gala de su exégesis alegórica y con un latín estilísticamente comparable a su catalán ampuloso que «con benevolencia podemos calificar de renacentista» (Martí de Riquer). Las tensiones en torno a las teorías conciliaristas adoptaron un tono político a causa de las maniobras interesadas del rey Alfonso; esto provocó que Castilla se uniera al

16. M. Avilés, o.c. en la nota 13, p. 507. Para una información de los teólogos asistentes, cf. J. Goñi Gaztambide, *Los españoles en el concilio de Constanza. Notas biográficas*, HispSac 15 (1962) 253-386.

papa en contra del rey de Aragón, alianza que afectó a la orientación teológica de los castellanos en favor de la primacía papal.

Sin embargo, las reyertas entre peninsulares quedaron eclipsadas por la problemática tal como fue presentada por los teólogos Conrado de Gelnhausen, Enrique de Langenstein y Dietrich de Niem, que se hacían eco del concepto multitudinista de la Iglesia, recibido de Occam. En tales circunstancias, como ya indicamos, Pedro de Ailly y Juan Gerson se convirtieron en los hombres clave que, con su moderación, ofrecieron un camino de solución. En el transcurso de la cuarta y quinta sesión, después de haber escuchado un parlamento de Gerson, el concilio afirma su supremacía en el decreto *Haec sancta*: el concilio, legítimamente reunido en nombre del Espíritu Santo, representa a la Iglesia católica militante y recibe de Cristo un poder al que todos, incluso el papa, deben obedecer. El decreto *Frequens* (19 de octubre de 1417) establecía la periodicidad de los concilios que habían de reunirse cada diez años. La infalibilidad del concilio tal como quedaba afirmada no estaba exenta de dificultades, como se vería más tarde. Algunos padres se abstuvieron de aparecer en la cuarta y quinta sesión, y otros asistieron por miedo de escándalo. Los cardenales, y Zarabella el primero, eran muy reticentes. Incluso los más intrépidos no hicieron concesión alguna a las tesis multitudinistas: la multitud, sólo la concebían «ordenada»; para ellos, la Iglesia era al mismo tiempo una monarquía legítima, una asamblea de obispos y de doctores y una federación de naciones[17].

17. No se puede olvidar que Pedro de Ailly y Juan Gerson eran los jefes del partido francés y su actitud en Constanza basta para mostrar la importancia de las rivalidades nacionales. La autonomía de los Estados, admitida ya por el *Defensor pacis*, venía reforzada por las teorías conciliaristas en el mismo momento en que el eclipse del papado permitía a los príncipes intervenir en el ámbito espiritual.

Nos quedamos sorprendidos al leer, por ejemplo, el diario del cardenal Guillaume Fillastre y descubrir la importancia que tuvieron en el concilio las cuestiones políticas. No es extraño que, en su sermón *Diligite iustitiam*, Gerson exalte el «camino real» y así, tanto en su política como en su teología, asigne siempre al príncipe cristiano el deber de mantener la cohesión de las Iglesias nacionales. Los concordatos establecidos en 1418 con las naciones del concilio muestra bien a las claras que el papa Martín V participaba del mismo sentimiento. Cf. H. Finke, *Die Nation in den Spätmittelalterlichen allgemeinen Konzilien*, HJ 57 (1973) 323-338; L.L. Loomis, *Nationality at the council of Constance*, AHR 44 (1938-1939) 508-527; G.P. Powers, *Nationalism at the council of Constance*, Washington 1927. Muchas informaciones sobre la época se hallan en los escritos de un paduano, discípulo de Zarabella y de Castro, Piero da Monte; cf.

Se comprende fácilmente la cantidad de cuestiones que Constanza ha presentado a historiadores y teólogos, los cuales hoy se han entregado al estudio de la problemática con todo su instrumental metodológico y hermenéutico. ¿El concilio era legítimo o no? ¿Lo era por entero o sólo en algunas sesiones? ¿Cuál era el significado y el valor jurídico del decreto *Haec sancta*? Las respuestas no son unánimes[18].

El concilio había conseguido la unidad de la cristiandad desgajada en nombre de la ortodoxia, había condenado a Wiclef y a Jan Hus, y éste había sido quemado vivo el 6 de julio de 1415. Quedaba por esbozar la reforma de la Iglesia «en su cabeza y sus miembros», el tercer objetivo del concilio, en el que todos estaban de acuerdo.

En el primer momento todos pensaron en la reforma de la cabeza y, en concreto, de sus finanzas. Ante las pretensiones crecientes de los papas de Aviñón, como también de los de Roma, se pedía ahora que se limitasen sus costumbres de establecer impuestos y reservarse los beneficios. Según Dietrich de Niem, el concilio tenía que reducir al papa a la simplicidad de Pedro. Gracias a las homilías y los panegíricos que cada día se predicaban, conocemos cuáles fueron las preocupaciones de los padres conciliares: no eran tan ingenuos como para reducir sus denuncias al papa; acusaban también a los prelados a causa de sus riquezas y de su avaricia, o porque no residían en el lugar de sus funciones. Por tanto, para ser total la reforma tenía que alcanzar a cada uno de los miembros de la Iglesia, aunque parecía que lo mejor era empezar por la cabeza. La primera reforma establecía que hubiera un concilio cada diez años: de este modo la reforma tendría un instrumento institucional que le permitiría superar el juego neutralizador de las fuerzas centrípetas y centrífugas que de hecho paralizaban los esfuerzos orientados a renovar la disciplina. En esta línea, Martín v, después de la modesta celebración de un concilio en Pavía-Siena (1423-1424), convocó otro concilio en Basilea en 1431. La impotencia pontificia y la anarquía en que se movía la cristiandad daban fuerza al movimiento conciliarista.

J. Haller, *Piero da Monte. Ein Gelehrter und päpstlicher Beamter des 15. Jh. Seine Briefsammlung*, Roma 1941.

18. Véase J. Gill, *Constance et Bâle-Florence*, París 1965, p. 41-115; para una visión de la problemática, cf. A. Franzen, *El concilio de Constanza. Problemas, tareas y estado actual de la investigación sobre el Concilio*, Conc 7 (1965) 31-77; para la interpretación de Y. Congar, por la que confieso mis preferencias, cf. o.c. en la nota 11, p. 313-327.

3. *El concilio de Basilea (1431-1437) y el de Florencia (1438-1439)*

Pocos años después del de Constanza, Martín v convocó un nuevo concilio en Basilea con el fin de enfrentarse a los graves problemas disciplinarios que habían quedado sin resolver después del cisma[19]. Este concilio se desarrolló bajo el sucesor de Martín, el veneciano Gabriele Condulmer, que tomó el nombre de Eugenio IV (1431-1447), profundamente sensible, por su formación y su espiritualidad, a las necesidades de la Iglesia, acentuadas por un conjunto de circunstancias de carácter religioso y moral, y también político[20]. No podemos olvidar que la guerra de los cien años enfrentaba a Inglaterra y Francia en una lucha agotadora. Gracias a Juana de Arco, Carlos VII había sido coronado en Reims (1429) y los ingleses perdían terreno. Si me refiero especialmente a Juana de Arco es sobre todo para destacar lo deterioradas que estaban las estructuras eclesiásticas y lo profunda que era la confusión y división de los espíritus. En efecto, a sus diecinueve años prefirió morir en la hoguera a renegar de sus «voces». Es cierto que, al rechazar a sus jueces, apeló al papa, pero también lo es que fue enviada a un tribunal presidido por un obispo, donde figuraban teólogos de París, y que fue condenada por «hereje, cismática, idólatra, invocadora del diablo...» Ahora bien, desde 1456 fue rehabilitada su memoria, con lo que se puso de relieve que una simple muchacha tenía razón, en materia religiosa, ante un tribunal de la Iglesia. Juana de Arco, por su pureza, rectitud y piedad, por el respeto que se supo ganar en el ejército, por las victorias militares en su corta pero extraordinaria carrera, se ha convertido en uno de los personajes más conmovedores del final de la edad media, uno de los personajes —conviene añadir— mejor conocidos del siglo XV, gracias a la rica documentación existente, pero que continúa siendo misterioso[21].

A continuación, el concilio de Basilea entró en conflicto con el papa, y este conflicto aparecerá como una batalla, de la que no surge

19. Véase J. Gill, o.c. en la nota 18, p. 119-209.

20. Cf. A. Niero, *L'azione veneziana al Concilio di Basilea (1431-1436)*, en *Venezia e i Concili*, Venecia 1962, p. 3-46.

21. Cf. R. Pernoud, *Vie et mort de Jeanne d'Arc*, París 1953; P. Doncoeur, *De la condemnation à la réhabilitation, 1431-1456* y *Réalité et légende*, en *Mémorial du Vème centenaire de la réhabilitation de Jeanne d'Arc, 1456-1956*, París 1958; A. Bossuat, *Jeanne d'Arc*, París 1967; *Jeanne d'Arc. Une époque, un rayonnement*, París 1982.

ninguna aportación de interés para la eclesiología. Dos partidos se enfrentaron, el llamado popular y el pontificio; ambos impacientes, audaces, entregados a las ideas que creían verdaderas y dispuestos a eliminar cuanto se opusiera a las mismas. Los teólogos adquirieron mucha fuerza en el concilio, de modo que se asistió a una verdadera invasión de bachilleres, religiosos y sobre todo mendicantes; a título ilustrativo basta decir que la sesión 34, el 25 de junio de 1439, reunió a trescientos doctores, trece presbíteros y sólo siete obispos[22]; es un hecho a tener en cuenta en el momento de elaborar la historia de lo que se ha llamado «magisterio» jerárquico.

En Basilea se abandona la idea de una monarquía pontificia moderada, de una Iglesia de naciones, el compromiso esbozado entre los poderes del papa y los derechos del concilio. Lo que une al partido popular, a pesar de las divergencias de doctrina y las incompatibilidades nacionales, es la creencia en la soberanía del concilio que realiza la unidad de la Iglesia y posee por sí solo la autoridad de la comunidad de los fieles. Así se provocará —por una dialéctica histórica de la que hay pocos ejemplos tan claros— un juego de fuerzas y de ideas antagonistas; su fracaso consagrará el triunfo del papado que los teólogos de Basilea habían combatido sin éxito, la exaltación de la monarquía romana y el inicio de la Iglesia de los tiempos modernos.

Eugenio IV, ocupado en la pacificación de los Estados pontificios, confirmó en la presidencia del concilio al cardenal Giuliano Cesarini, quien, al no poder dirigirse inmediatamente a Basilea, envió como delegados suyos al dominico Juan de Ragusa y a Joan Palomar, que había sido arcediano de la catedral de Barcelona[23]. Los tres se inclinaban hacia un conciliarismo moderado. En esta misma línea sobresalió Juan Alfonso González de Segovia († 1456), más conocido como Juan de Segovia, su ciudad natal. De formación escotista, fue muy apreciado por su producción eclesiológica y terminó sus días en la abadía de Ayton (Saboya), donde escribió la *Historia del concilio de Basilea* y el *Corán trilingüe*[24]. No juzgaba la actitud de Basilea como

22. P. Ourliac, *Sociologie du concile de Bâle*, RHE 56 (1961) 5-32.

23. Cf. H. Santiago Otero, *Juan de Palomar. Manuscritos de sus obras en la Staatsbibliothek de Munich*, RET 33 (1973) 175-190.

24. Cf. J. González, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca*, Madrid 1954; J. Martín Palma, *María y la Iglesia según Juan de Segovia y Juan de Torquemada*, EstMar 18 (1957) 207-230; D. Cabanellas, *Juan de Segovia y el problema del Islam*, Madrid

subversiva, sino más bien como restauradora del verdadero concepto monárquico frente a los excesos de la tiranía papal. Juan de Segovia pidió, con argumentación rigurosa, la definición inmediata del dogma de la Inmaculada.

A favor de la autoridad del papa se manifestaron, entre otros, Nicolás de Tudeschis (Panormitanus)[25] y especialmente Nicolás de Cusa, el cual, aunque había defendido el conciliarismo, se desolidarizó del mismo por miedo a un nuevo cisma[26]. También Enea Silvio Piccolomini, el futuro Pío II, pasó del conciliarismo a la idea del papa *vicarius Christi* (y no *vicarius Ecclesiae*). En el ámbito castellano, la supremacía del papa fue defendida por Juan de Mella (1397-1467) y sobre todo por el dominico Juan de Torquemada (1388-1468), que ya había acompañado a Luis de Valladolid al concilio de Constanza y que ejerció un papel importante en los de Basilea y Florencia. Ha pasado a la historia de la teología sobre todo por su *Summa de Ecclesia* que, con el riesgo de pecar de simple compilación, responde a la problemática eclesiológica que el autor protagonizó en los citados concilios. Como portavoz de una tradición tomista y romana, manifiesta un vigor muy meritorio en el momento confusionario en que escribía[27]. Torquemada, creado cardenal en 1439 y que mereció de Eugenio IV el título de *defensor fidei*, no limitó su vigor teológico a la defensa del papado: escribió contra los errores eucarísticos de los husitas y participó en las discusiones sobre la Inmaculada y en las gestiones para la unión con los griegos. En las veintisiete obras editadas trata sobre la misa, el agua bendita, las revelaciones de santa Brígida —cuya autenticidad defiende—, la regla de san Benito, la Sagrada Escritura...; además, quedan unas veinte obras inéditas. Entregado a la tarea de la reforma eclesial, de acuerdo con su austeridad personal y con su convencimiento evangélico, no se desentendió del movimiento

1952. Véase también M. Avilés, o.c. en la nota 13, p. 511-515; para su producción teológica, B. Hernández Montes, *Obras de Juan de Segovia*, RHCEE 6 (1977) 267-347.

25. Ch. Lefebvre, *L'enseignement de Nicolas de Tudeschis et l'autorité pontificale*, EJCan 14 (1959) 312-339; J. Fleury, *Le conciliarisme des canonistes au concile de Bâle d'après le Panormitain*, en *Mélanges R. Secretan*, Montreux 1964, p. 47-65.

26. Cf. G. Heinz-Mohr, *Unitas christiana. Studien zu Gesellschaftsidee des Nikolaus von Cues*, Tréveris 1958.

27. Cf. Y. Congar, o.c. en la nota 11, p. 340-344; M. Avilés, o.c. en la nota 13, p. 516-520. Véase F. Claramunt Llacer, *El primado del Romano Pontífice en Juan de Torquemada. Estudio del libro II de la «Summa de Ecclesia»*, Pamplona 1982.

humanista con un mecenazgo inteligente: recordemos que, siendo abad comendatario de Subiaco, introdujo la imprenta en Italia (1464).

Frente a Torquemada, a favor de las tesis conciliaristas, apareció la figura de Alfonso de Madrigal (1410-1455), conocido también como «el Tostado». Su figura completa, como exegeta y conocedor de la mitología propia del humanismo renacentista incipiente[28], estuvo presente en la discusión eclesiológica del momento. Aunque no llegó a participar en el concilio de Basilea, incomodó a Eugenio IV en Siena al defender sus posiciones conciliaristas que luego imprimió en sus numerosas obras[29]. Dentro de esa tendencia conciliarista —aunque es difícil definir su posición ambigua— hay que señalar a Dionisio de Ryckel, llamado el Cartujano (1402-1471), escritor prolífico en el ámbito de la teología y la espiritualidad, erudito y compilador, que erróneamente a veces se ha considerado como discípulo de Gerson.

La confrontación de las tesis conciliaristas y papales no dio, sin embargo, los frutos que se tenía derecho a esperar. Desde la perspectiva actual diríamos que no faltaban las bases para formular una teología de la colegialidad episcopal. La idea, presente en muchos protagonistas de los debates[30], no llegó a cuajar. Según Congar[31], los términos *collegium*, *collegialis* implican la idea de una reunión efectiva en un mismo lugar: desde entonces se aplicaba a los cardenales y, de hecho, es en ellos donde se concentra, a favor de una ideología muy discutible, la idea del poder solidario sobre la Iglesia como tal. Además, se veía el concilio más como una asamblea de obispos que como representación de la *universitas fidelium*. Por otro lado, la edad media vio al episcopado dispersado, en paralelismo al feudalismo fragmentario. La *Summa de Ecclesia* de Torquemada, que tanto influjo tendría en los tratadistas posteriores como Cayetano y Melchor Cano, critica el decreto de Constanza, interpretado en el sentido de Basilea, pero no ofrece una alternativa teológicamente válida: Congar afirma que, con dicha obra, «el Occidente había perdido la oportunidad de una teología conciliar satisfactoria»[32].

28. M. Andrés, *Teología española en el siglo XVI* II, Madrid 1977, p. 45-46.
29. Cf. M. Avilés, o.c. en la nota 13, p. 520-522.
30. Ch. Moeller, *La collégialité au Concile de Constance*, en *La collégialité épiscopale*, París 1965, p. 131-149; cf. también Y. Congar, *Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au moyen âge (VIIème-XVIème siècles)*, ibíd., p. 99-129.
31. O.c. en la nota 11, p. 336-338.
32. O.c. en la nota 11, p. 343.

Al hacerse más amenazador el peligro turco, urgía el problema de la unión con la Iglesia griega: con el fin de hallar una sede más idónea para tratar la cuestión, Eugenio IV transfirió primero el concilio a Ferrara (1438) y después a Florencia (1439)[33], mientras en Basilea se elegía al último antipapa en la persona de Amadeo VIII de Saboya, que tomaba el nombre de Félix V y que estaba dispuesto a abdicar inmediatamente.

La eclesiología no era el objeto primero de las discusiones entre latinos y griegos[34]; a lo sumo trató la cuestión de los privilegios de la sede romana. El dominico Juan de Montenero, con el apoyo político de Alfonso el Magnánimo, expuso el punto de vista latino y ni siquiera tocó la dificultad que supone la convocación de los concilios. La temática examinada para la unión con los griegos —y también con los armenios y los jacobitas— se centró en puntos dogmáticos: la procesión del Espíritu Santo, la existencia del purgatorio y finalmente el primado de jurisdicción del papa. Los griegos habían aceptado esta última declaración, sujetos como estaban a una situación crítica ante los turcos. En tal contexto, después de una larga discusión ordenada por el mismo Eugenio IV, la bula *Etsi non dubitemus* del 20 de abril de 1441 condena todas las tesis conciliaristas; el primer reproche dirigido a los reunidos en Basilea es que quieren destruir la constitución de la Iglesia al hacer coexistir en ella dos poderes supremos e incluso al intentar arrogarse una plena soberanía. Siguen las opiniones de Marsilio y de Occam en vez de ser fieles al Evangelio, al testimonio de todos los doctores y al consentimiento unánime de los concilios. Como sus predecesores, Eugenio IV tiene por sí mismo el poder de conferir autoridad a los concilios y de condenar sus decretos, si son reprensibles. Tiene que hacerlo para mantener la fe y los derechos de la Santa Sede.

33. J. Gill, o.c. en la nota 18, p. 213-299; cf. B. de Margerie, *Vers une relecture du Concile de Florence*, RT 86 (1986) 31-81.
34. Véase E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* I, Herder, Barcelona 1987, p. 355-357.

4. *Monarquía pontificia, monarquía italiana y monarquía universal*

Esta toma de posición tan taxativa señalaba el resurgimiento del papado. Todos miran hacia él: primero los humanistas, satisfechos con el decreto de unión, como Bessarión y Traversari, pero también los que en un momento habían defendido el concilio: Cesarini, Capranica, Parentucelli (el futuro Nicolás V), Enea Silvio (el futuro Pío II). Una nueva generación de canonistas y de teólogos toma el relevo. La mayoría son italianos y castellanos, decididos a terminar con los debates conciliaristas y a dar a los decretos de Florencia todo su alcance.

La monarquía es un principio simple que, por su misma simplicidad, era conveniente en un período de crisis. A las discordancias de la sociedad religiosa responde la necesidad de unidad, pero esta unidad, más que en el aspecto místico e interior, insiste en la sumisión de todos los cristianos al poder del papa. Sólo la obediencia parece susceptible de mantener la cohesión de la Iglesia, contra los particularismos nacionales y al mismo tiempo contra las disidencias doctrinales. En la famosa y discutida carta de Pío II al sultán Mohamed II[35] reaparece claramente la conciencia del papado como portavoz del Occidente frente al mundo oriental: es natural que el sueño de una cruzada contra los turcos, acariciado por Calixto III[36], reaparezca de nuevo y con fuerza en Pío II, a pesar de las reservas que le presentaron colaboradores tan íntimos como Nicolás de Cusa.

No sorprende, por tanto, que Pío II repita que la Iglesia no puede ser más que una monarquía y que dé a este principio la célebre formulación: «Así como las grullas siguen a una de ellas, y como las abejas tienen una reina, así también en la Iglesia militante, que es la imagen de la Iglesia triunfal, un solo hombre es la cabeza y el juez de todos los demás: es el vicario de Jesucristo, de quien deriva todo poder y toda autoridad como de la cabeza en los miembros.»

Monarca absoluto, discutido sólo por las veleidades de un galicanismo incipiente, el papa posee todos los derechos de la Iglesia y los

35. F. Gaeta, *Sulla «letera a Maometo» di Pio II*, BISI 77 (1965) 127-227.

36. P. Brezzi, *La politica di Callisto III (Equilibrio italiano e difesa dell'Europa alla metà del sec. XV)*, StRo 7 (1959) 31-41; *L'Albania e Skanderberg nel piano generale di crociata di Callisto III (1455-1458)*, «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», n.s., 21 (1967) 83-136.

ejerce sin dependencia alguna. La curia romana, al mismo tiempo que una corte, es el centro de gobierno. Los palacios y las iglesias que los papas edifican tienen que ofrecer el marco grandioso que conviene a la ciudad eterna: este poder y este esplendor tienen su expresión más genuina en la enorme y majestuosa iglesia de San Pedro —cuyos primeros planos realiza Nicolás V y prosigue Julio II, antiguo abad comendatario de Montserrat—; su cúpula gigantesca puede considerarse el símbolo de la redondez de la tierra. Grande y poderoso es el papa, en quien empieza ahora a concentrarse exclusivamente la imagen de la Iglesia. Alejandro VI arbitra el nuevo mundo colonial entre los descubridores y conquistadores ibéricos, con el breve *Inter caetera* del 3 de mayo de 1493[37], Julio II es el «maestro del *giuoco del mondo*», y de la *grandezza dei papi* habla León X. El triunfalismo católico llegó a su punto álgido; pero, como los extremos se tocan, el punto álgido del sistema significó su herida de muerte. La voluntad de una investigación libre, la independencia del pensamiento, la separación categórica de la filosofía y la teología son las principales características de la época. Se considera que el hombre tiene los derechos como hombre que vive en la ciudad terrestre y no como cristiano agregado acá abajo a la ciudad celestial. En el ámbito de las teorías políticas, estas transformaciones llevarían a no reconocer a los papas derecho alguno sobre los monarcas, a rechazar de antemano sus intervenciones en el funcionamiento ordinario de los sistemas políticos, aunque paradójicamente los papas conservan a menudo una autoridad excepcional.

Ya el concilio de Basilea y Cesarini habían reprochado a Eugenio IV haber antepuesto la guarda de las murallas de Roma y la defensa del patrimonio temporal a la cura de almas[38]. Los valdenses, Marsilio, Dante ya habían condenado el poder temporal y el apetito de dominio. Nicolás de Cusa y más claramente Lorenzo Valla habían demostrado la falsedad de la donación de Constantino y del «reino sacerdotal» que en la misma se apoyaba.

Sin embargo, Eugenio IV y, después de él, sus sucesores no pudieron resistir la «tentación italiana». Con particular referencia a la re-

37. Cf. M. Batllori, *La división del mundo por Alejandro VI y sus consecuencias*, en *Del descubrimiento a la Independencia*, Caracas 1979, p. 25-40; M. Pacaut, *La théocratie. L'Église et le pouvoir au moyen âge*, París 1957, p. 218-220.

38. G. Leff, *Heresy in the later middle ages. The relation to dissent c. 1250-c. 1450*, 2 vol., Manchester-Nueva York 1962, muestra el resultado de la disparidad entre los auténticos valores evangélicos y las costumbres de la Iglesia de ese período.

ciente institución de la *comenda*, el peso que algunas familias ejercían en el gobierno de diversas regiones y ciudades quedó potenciado por el fenómeno del nepotismo, típico de los papas del Renacimiento. A las instigaciones de los señores feudales, se añadían las amenazas de las potencias extranjeras, ávidas de establecerse en la península italiana. Para poder entrar en el concierto político, la Santa Sede se convierte en monarquía temporal; no trata con los fieles, sino con los príncipes, aunque sólo puede relacionarse con ellos por medio de intermediarios. La afirmación de la supremacía universal del papa se mantiene siempre, pero sus intervenciones son ahora negociadas por los nuncios. Por perfecta y hábil que sea, la acción de la diplomacia romana muestra que la autoridad del papa no se impone por sí misma.

Durante ese período, la cristiandad estuvo salpicada de actos de reforma, llenos de vigor evangélico; pero no hubo una reforma eficaz que procediera del centro. Sólo la conmoción protestante obligaría a Roma a reconsiderar su doctrina y su disciplina. Entonces un cuerpo de hábitos y reflejos tradicionales empezó a disociarse de la cultura humana de la época, aunque producirá sus frutos en el ambiente europeo salido de la edad media y trabajado por las plurales energías del Renacimiento.

III. La pastoral del miedo en el período prerreformista

La «pastoral del miedo» —expresión que Jean Delumeau justifica con gran derroche de erudición[39]— no es específica de los siglos XIV y XV. Tiene una larga y muy ambigua tradición en la historia de la Iglesia. Con todo, la situación política y social de esa época de inseguridades determina, con matices amplificados, un tono particular que a menudo llega a la caricatura. Un conjunto de circunstancias penosas parece fomentar un sentimiento nuevo de culpabilidad personal, que la Iglesia docente no deja de explotar en su predicación y que había de desembocar en una inflación de la confesión[40]. Una acumulación de desgracias creó una atmósfera de pánico: el cisma de Occidente, la guerra de los cien años, la guerra de los husitas, la amenaza creciente de los turcos que se intentaba frenar con el rezo diario del Ángelus, hambres y pestes...[41]. La imaginación enervada y la angustia constante alimentaban visiones apocalípticas, de profetismo y de prácticas satánicas. Los excesos, abusos y desórdenes son obra de una minoría, pero reflejan el estado de tensión moral y social de la época. En ese ambiente la justicia inquisitorial fue dura, alentada por Inocencio VIII quien, con su bula *Summis desiderantes* (1484), consagra la creencia universal en la brujería y las conjuras de los demonios. El *Malleus maleficarum* sólo es el más célebre de los tratados escritos en esa época para describir las prácticas mágicas y estimular la represión[42].

Los «fanáticos del apocalipsis»[43], más numerosos en Alemania, pero presentes en toda Europa, se expresan en las peregrinaciones, las

39. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIème-XVIIIème siècles*, París 1983, p. 369-627.

40. J. Berlioz y C. Ribaucourt, *Images de la confession dans la prédication au début du XIVème siècle. L'exemple de l'«Alphabetum narrationum» d'Arnold de Liège*, en *Pratiques de la confession*, París 1983, p. 95-115, muestran cómo los predicadores utilizaban *exempla:* narraciones generalmente breves y dadas como verídicas, más que ofrecer un modelo a seguir, estimulaban el comportamiento deseado por la Iglesia; el análisis de los *exempla* agrupados bajo la rúbrica «confesión» de una de las recopilaciones que tuvo más éxito a partir del comienzo del XIV muestra la imagen de una confesión-objeto en que Dios y el diablo se pelean y que es creadora de beneficios, a veces materiales. Cf. también H. Martin, *Confession et contrôle social à la fin du moyen âge*, ibíd., p. 117-136, que insiste en la propaganda de los predicadores medievales a favor de la confesión frecuente, en la que ocupan un lugar importante los pecados de la carne.

41. Véase una panorámica orientadora en J. Huizinga, *El otoño de la edad media*, Madrid [8]1971; para el tema de la peste, cf. J. Brossollet, *Quelques aspects religieux de la grande peste du XIVème siècle*, RHPhR 64 (1984) 53-66, donde se muestra que cuando el pueblo se dio cuenta de que ni las oraciones ni las peregrinaciones impedían que se extendiera la peste, reaccionó según dos actitudes habituales en tiempo dramático: por un lado, un misticismo exacerbado, en el umbral de la superstición, algunas de cuyas manifestaciones desbordaron el marco tradicional de la Iglesia; por otro lado, un abandono total a la alegría frenética de vivir el instante presente.

42. Cf. N. Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid 1980; en cuanto a la brujería en España, cf. J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid 1969; *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*, Barcelona 1970; *Brujería vasca*, San Sebastián 1982, y J. Guillamet, *Bruixeria a Catalunya*, Barcelona 1976.

43. Título de la traducción francesa (París [2]1983) de Norman Cohn, *The pursuit of the millenium*, Londres 1957; trad. cast.: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la edad media*, Barcelona 1972. Esta obra contiene una narración viva y detallada de las vicisitudes protagonizadas por los movimientos y sectas milenaristas, que variaron «su actitud desde la agresividad más violenta hasta un pacifismo tranquilo, y desde la más etérea espiritualidad hasta el materialismo más cruel» (p. 12 de la trad. cast.). Aunque su metodología es en algún punto criticable (por ejemplo, las referencias a las fuentes son a menudo incompletas), la obra aporta noticias de interés. Véase también J. Huizinga, o.c. en la nota 41.

procesiones de flagelantes[44], las predicaciones de beguinos itinerantes que terminaban en creencias muy originales sobre la próxima ruina de Roma y de la Iglesia, o sobre la venida del Anticristo[45]. Dos dominicos, en la línea del franciscanismo radical, san Vicente Ferrer y Savonarola, como tantos otros predicadores joaquinitas, la habían anunciado repetidamente: ¿no tenía que aparecer precisamente antes del fin de los tiempos? ¿No estaba ya presente? En tiempo de cisma, ¿no era uno de los papas concurrentes? Ésta era la opinión de Wiclef y de los reformadores checos. La atmósfera religiosa estaba tan llena de inquietud que, terminado el cisma, se seguía temiendo al Anticristo, hasta el punto de que el concilio V de Letrán (1516) tuvo que prohibir a los predicadores que anunciasen su venida inminente. Los cristianos de la época vivían en la expectativa del fin del mundo y del juicio final: el Apocalipsis de Durero, los juicios finales de Signorelli en Orvieto o de Miguel Ángel en la Sixtina atestiguan, entre otros, el miedo y la angustia en que vivía la Iglesia de aquel tiempo. Pero no debemos descuidar la observación de Eugenio Garin, según la cual a fines del XV no es difícil hallar reunidos —según él, «en un mismo autor»; la observación se puede hacer extensiva a las mismas expresiones de piedad— dos temas paradójicos: el de los signos del Anticristo y del cataclismo inminente y, por otro lado, el de la edad de oro, vinculado al de la utopía[46]. Y también se puede decir que, a veces, del sentimiento religioso abierto al dolorismo hasta llegar a extremos de histeria colectiva que las formas habituales de piedad no lograban suavizar, se pasa rápidamente a familiaridades que se convierten en sacrilegio: por ejemplo, imágenes de santos echadas a las heces del vino porque los protectores de las viñas no habían cumplido con su deber[47]. En esta

44. G. Székely, *Le mouvement des flagellants au XIVème siècle, son caractère et ses causes*, en *Hérésies et sociétés*, París-La Haya 1968, p. 229-241.

45. En cuanto a Cataluña, cf. J.M. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglo XIII-XV)*, Vic 1930, y el caso concreto de Eiximenis, en P. Bohigas, *Prediccions i profecies en les obres de Francesc Eiximenis*, en *Aportació a l'estudi de la literatura catalana*, Montserrat 1982, p. 94-115. Una información más global se halla en las siguientes obras: M. Reeves, *The influence of prophecy in the later middle ages*, Oxford 1969; K. Aichele, *Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und der Gegenreformation*, La Haya 1974.

46. E. Garin, *L'attesa dell'età nuova e la «renovatio»*, en *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo*, Todi 1962, p. 16-19.

47. F. Rapp, *Les croyances et les pratiques populaires à la fin du moyen âge en Occident*, en *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, París 1976, p. 119.

misma línea, las blasfemias se convierten en una especie de jaculatorias al revés[48].

En todas las épocas, la Iglesia ha leído el Evangelio a través de sus preocupaciones, de su antropología variante y de sus proyectos pastorales. Durante el período que estudiamos, el objetivo principal era culpabilizar para «salvar»[49]. El tema más apto para conseguirlo era, evidentemente, el de la muerte. Todo contribuía a ello. Las mismas danzas macabras, en el momento en que declina la auténtica fe de la edad media, acentuaron el carácter traumatizante y horrible de la muerte con un tono que tenía muy poco de cristiano: el que rebajara al mismo nivel a pobres y a ricos dio sin duda a ese igualitarismo su enorme éxito[50]. En Cataluña una tradición bastante extendida, que se anticipa al primer texto conocido de una verdadera danza macabra castellana, es atestiguada en el manuscrito de Montserrat llamado *Llibre vermell*[51]: según los especialistas, sin embargo, se trata más de meditaciones *danzadas* sobre la muerte y las postrimerías que de verdaderas danzas macabras[52]; estas meditaciones —expresadas en una sobria coreografía— estaban destinadas a los peregrinos para prepararlos a la confesión.

También el *Ars moriendi*, opúsculo anónimo que da pie a todo un género literario multiplicado por la imprenta, adquiere un gran relieve[53]. A partir de la lucha que tiene lugar junto al lecho del moribundo entre ángeles y demonios en función de cinco tentaciones (la duda, la

48. G. Llompart, *Blasfemias y juramentos cristológicos en la baja edad media catalana*, HispSac 26 (1973) 137-164, donde a partir de los manuales de confesores y de citas de Francesc Eiximenis y san Vicente Ferrer, ofrece una lista de expresiones blasfematorias, en relación con la legislación civil; un interesante apéndice contiene documentos civiles relativos a las penas infligidas a los blasfemos, en textos latinos y catalanes (1332-1422).

49. J. Delumeau, o.c. en la nota 39, p. 383.

50. J. Saugnieux, *Les danses macabres de France et d'Espagne et leurs prolongements littéraires*, París 1972; J. Delumeau, o.c. en la nota 39, p. 83-97.

51. O. Martorell, *Les danses i els cants del «Llibre vermell» de Montserrat*, «Serra d'or» 20 (1978) 779-782.

52. O. Ursprung, *Spanische-Katalanische Leidtkunst des XIV. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für Musikwissenschaft» IV (1921-1922); H. Anglès, *El «Llibre vermell» de Montserrat y los cantos y la danza sacra de los peregrinos durante el siglo XIV*, «Anuario Musical» X (Barcelona 1955).

53. R. Chartier, *Les arts de mourir, 1450-1600*, «Annales» 31 (1976) 51-75; R. Rudolf, *Ars moriendi. I. Mittelalter*, TRE 4 (1979) 143-149.

desesperación, el apego al mundo, la blasfemia contra el sufrimiento, el orgullo), contiene exhortaciones y oraciones, con ilustraciones impresionantes. En toda Europa el éxito fue extraordinario, arrancando ya de Suso y de Gerson hasta Dionisio el Cartujano: en Castilla, Rodrigo Fernández de Santaella traduce la obra de Maraschi, en 1477, con el fin de insistir en el sentido de la vida cristiana como viaje hacia la eternidad, en el que el sentido de la muerte es el único timón[54]; anteriormente, en catalán, ya circulaban diversos textos manuscritos y en 1493 se imprimió en Barcelona la versión catalana de uno de los textos latinos más difundidos, con el título de *Art de ben morir e confessionari breu*[55].

Estas expresiones muestran lo abonado que estaba el ambiente para recibir una predicación sobre la muerte. Sería interesante saber si los predicadores populares de la época reflejaron en sus sermones las meditaciones sobre la muerte fomentadas por la *devotio moderna*. No es fácil llegar a una respuesta taxativa. En general, los sermonarios impresos (Bernardino de Bustis, Pelbart) no nos dan el texto original en lengua vernácula, sino traducciones latinas en forma de tratados. Las obras de san Bernardino de Siena († 1444) no son una excepción: entre sus *Sermones extraordinarios* hallamos un sermón sobre las cuatro postrimerías del hombre, seguido de otro sobre la muerte, de uno sobre el juicio y de un tercero sobre las penas del infierno. De ello no se debe inducir que Bernardino predicara regularmente dichos temas; más bien era un «moralizador», por otro lado delicioso, y el predicador del santo Nombre de Jesús. Bernardino conoció en su juventud a otro gran misionero, san Vicente Ferrer (su apostolado se data entre 1397 y 1419). El ardiente dominico valenciano, que también era un moralista sabroso, fue en su pastoral un evocador terrible del juicio final. Otro gran predicador, Juan de Capestrano, fue escuchado en Viena, en 1451, por ochenta mil (?) personas: la gente acudía «como a Roma en tiempos de un gran jubileo; todas las fondas y tabernas estaban llenas»[56]. Hablaba en latín, y un intérprete lo traducía al

54. A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Turín 1957, p. 80-107.

55. À. Fàbrega, *Els primitius textos catalans de l'Art de ben morir*, AST 28 (1955) 79-104; Max Cahner, *Ars moriendi*, en *Gran enciclopèdia catalana* 2, Barcelona 1970, p. 517-518; I. Adeva Martín, *Los «Artes de bien morir» en la España antes del maestro Venegas*, ScrT 16 (1984) 405-416.

56. Informaciones recogidas en J. Delumeau, o.c. en la nota 39, p. 379-380.

alemán. El tema: la muerte y la descripción del juicio. Se buscaban los medios más aptos para impresionar: se utilizaban trucos capaces de hacer creíble aquella mezcla de culpabilización y de consuelos, que será el tono más habitual de la predicación durante muchos siglos[57]. Oradores como Vicente Ferrer y Juan de Capestrano provocaron descargas psíquicas colectivas en los oyentes que no conocían la lengua. No hay que olvidar otro detalle pintoresco: a veces los sermones de los misioneros sobre la muerte tenían lugar en los cementerios, al lado de una tumba abierta. Por tanto, la estructura de estas misiones era compleja: multiplicaba ceremonias penitenciales, procesiones nocturnas y oficios impresionantes hasta provocar verdaderas emociones populares y terminar con una buena confesión. En este contexto era fácil incluir la predicación del infierno y de sus suplicios, cuya variedad, a partir de la peste negra, los artistas se dedicaron a mostrar. Hay una pesada insistencia en el infierno, en las obras destinadas a proporcionar materiales de predicación a los misioneros y responsables de las parroquias. En ese momento, los sermones que describen en detalle los sufrimientos «corporales» de los condenados abandonaron la distinción escolástica de san Bernardino de Siena que enumeraba dieciocho y prefirieron reagruparlos en función de los cinco sentidos con unas descripciones espantosas. El tema de la «eternidad» de las penas completaba el cuadro espeluznante de tales descripciones. La predicación sobre el infierno iba acompañada de la del purgatorio como «infierno temporal». Jacques Le Goff, en su importante obra[58], ha mostrado el papel del purgatorio, sobre todo a partir del siglo XII, con un discurso sobre las penas que ha oscilado entre dos tendencias: una que intenta minimizarlas, la otra que dramatiza los castigos del más allá. Mientras tanto, la Iglesia aseguraba que las oraciones, las limosnas, las misas, las indulgencias podían disminuir el tiempo de las penas del purgatorio. Aquí nos damos cuenta de que las indulgencias y los méritos de Cristo y de los santos juegan un gran papel en esa especie de aritmética que no acaba de comunicar una certeza suficiente. El *Dies irae*, tan a menudo cantado en el siglo XV[59], recuerda al fiel la

57. Cf. B. Dompnier, *La pastorale de la peur et pastorale de séduction. La méthode de conversion des missionaires capucins*, en *Conversion au XVIIème siècle*, Marsella 1982.

58. *La naissance du Purgatoire*, París 1981; trad. cast.: *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid 1981.

59. Cf. J.-C. Payen, *Le «Dies irae» dans la prédication de la mort et des fins*

severidad del juez, que castiga el pecado del hombre, otro tema preferido en la predicación de la época. Entonces se presentaba una solución para exorcizar el temor de unos suplicios eternos: la «justificación por la fe», tema teológico que Lutero repensaría y haría salir de los marcos de las discusiones entre especialistas y lo ofrecería como remedio radical al miedo de las masas cristianas. Consistía en recordar la doctrina paulina, según la cual Dios nos salva a pesar de nosotros; por grande que sea la falta original, por graves que sean nuestros pecados cotidianos, Dios es padre y nos ha prometido la salvación por medio de su Hijo.

IV. Los progresos del individualismo

La preocupación por la salvación individual, a la que respondía la pastoral del miedo, revelaba un fenómeno muy singular. Tanto desde una perspectiva política y social como religiosa, se iba perdiendo la unanimidad que había imperado en el mundo medieval. Al amparo de un pluralismo —no sólo de hecho, sino de derecho— que se imponía en todos los ámbitos, el individuo sentía a lo vivo, mucho más que en el pasado, la posibilidad de escoger, con todas las consecuencias, felices unas, negativas y destructoras otras. La fragmentación de la conciencia, como fruto de la pérdida de la «coherencia» medieval, favoreció cierta inestabilidad cognoscitiva, afectiva, social... capaz de desintegrar el sentido comunitario y corporativo de otros tiempos en beneficio de la afirmación individual. Las relaciones consigo mismo, con los demás, con Dios fácilmente dejaron de tener lugar como expresión de unos convencimientos religiosos o sociales, para convertirse en presa fácil de la última idea o de la última moda.

Sin duda, ese individualismo es solidario de cierta afirmación del espíritu laico que nacía como emancipación de las actitudes señaladas por la Iglesia; en el campo teológico, la obra de Occam es muy significativa de dicha tendencia, llamada a pesar con fuerza, como tendremos ocasión de comprobar. Todo un ambiente complejo lleva a la progresiva «invención» del individuo que se erige poco a poco en

dernières au moyen âge, «Romania» 86 (1965) 48-76. En cuanto a España, véase el estudio -rico en datos y textos- de Á. Huerga, *Espiritualidad del Renacimiento*, en *Historia de la espiritualidad* II, Barcelona 1969, p. 5-139.

principio, lugar primero a partir del cual se ordena la percepción del mundo. En este sistema, el organismo social es pensado como la yuxtaposición de los individuos iguales, más que como un cuerpo articulado y jerarquizado, a la manera propia de la edad media. Se ha observado que de la historia de esa «invención» existe un testimonio muy explícito en el género autobiográfico[60]. Se constata que la autobiografía aparece siempre en períodos de crisis y de cambios sociales y religiosos, y en las personas más sensibles a las contradicciones históricas y a las vacilaciones del sentimiento de identidad.

En la autobiografía, en la Italia del XIV y del XV, bien representada por las «crónicas domésticas» de los mercaderes florentinos, se descubre que la religión y la política no son vividas de manera auténtica. Sin embargo, los valores religiosos y políticos no siempre están ausentes en esa época: lo prueban figuras como santa Catalina de Siena o Girolamo Savonarola. Están también las aportaciones de los artistas, con sus memorias de verdadero interés, aunque muchos de estos textos —como los de los mercaderes citados— se mantienen en un plano privado y clandestino que no se beneficia de la aparición de la imprenta[61].

Al lado de ese individualismo de signo laico, se hace notar la potenciación de la piedad personal por obra sobre todo de la *devotio moderna*, llamada a desempeñar un gran papel en la historia de la espiritualidad. La evolución del pensamiento filosófico y la del pensamiento religioso constituyen dos condiciones importantes del proceso de individualización: el primero, a causa de la prioridad concedida a la experiencia personal del sujeto; el segundo, con su insistencia en la interioridad[62]. En el agustinismo teológico del mundo eclesiástico, *Las confesiones* sustituyeron a *La ciudad de Dios*: suplantación muy significativa.

La *devotio moderna*, que pertenece claramente a la prerreforma, representa un ideal espiritual de gran fervor, a partir de un método práctico de piedad personal que concedía un amplio lugar a la meditación estrictamente reglamentada[63]. No deja de ser una reacción contra

60. Véase *Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruselas 1983.

61. Véase M. Guglielminetti, *L'autobiographie en Italie, XIVème-XVIIème siècles*, o.c. en la nota anterior, p. 101-114.

62. R. García Villoslada, *Rasgos característicos de la «Devotio moderna»*, Man 28 (1956) 339-342.

63. L.-E. Halkin, *La «Devotio moderna» et les origines de la réforme aux Pays-Bas*,

el desengaño provocado por una Iglesia dividida a causa del cisma de Occidente; en estas circunstancias, uno se siente invitado a centrarse en los valores íntimos del Evangelio: Gerhard Groote, el iniciador del movimiento, es optimista en el momento de confiar en el amor activo al prójimo, la única prueba del amor verdadero para con Dios. En su preocupación reformadora, se levanta contra todas las tentaciones de ociosidad: opone la «mendicidad» al trabajo, sin tener miedo a granjearse la enemistad de los mendicantes. En el ámbito específico de la espiritualidad, el acento puesto sobre los métodos de meditación prácticos, seguros y controlables, favorece más el psicologismo del sentido religioso que la celebración comunitaria de la liturgia[64].

El siglo XIV vio nacer la *devotio moderna*; el XV la vio desarrollarse; el XVI fue la época de su declive, aunque quizá sería mejor decir que su mensaje pasa a otras manos y recibe otros nombres. En el campo católico, la joven Compañía de Jesús recoge su herencia, que Ignacio de Loyola había conocido en Montserrat, a través del *Exercitatorio de la vida espiritual* del abad Cisneros. Los *Ejercicios* de san Ignacio le deben algo[65], así como también a la *Imitación de Cristo*[66], a

---

en *Courants religieux et humanisme à la fin du XVème et au début du XVIème siècle*, París 1959, p. 45-51; para el papel de la *devotio moderna* en Cataluña, cf. A.M. Albareda, *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall'abate Garsias Jiménez de Cisneros (1493-1510)*, AHSI 25 (1956) 256-316, y A.G. Hauf, *L'espiritualitat catalana medieval i la «Devotio moderna»*, en *Actes del cinquè col·loqui internacional de llengua i literatura catalanes*, Montserrat 1980, p. 83-121.

64. La expresión más vehemente de la *devotio moderna* favoreció el misticismo que buscó el encuentro con Dios más allá de los caminos de la teología racional y de los medios o canales jerárquicos y litúrgicos que ordinariamente conducen a Dios. Y a nivel popular, la época predisponía a preferir las procesiones a la misa, el rosario a la comunión, las ostentaciones de los flagelantes a la asamblea parroquial y, al mismo tiempo, a criticar ciertas expresiones externas de piedad, como, por ejemplo, las peregrinaciones y toda manifestación que no potenciara directamente el verdadero recogimiento; no sorprende que a la luz de la teología de Nicolás de Cusa y por la fuerza de la *devotio moderna* se difundiera la peregrinación «espiritual». Contribuyó sin duda a su éxito el que las nuevas fronteras y los nacionalismos nacientes hiciesen más difíciles los viajes: el camino de Santiago a menudo estaba bloqueado, el de Roma no era seguro, Jerusalén se hallaba en manos de los otomanos. Cf. E. Delaruelle, *Le pèlerinage intérieur au XVème siècle*, en *La piété populaire au moyen âge*, Turín 1975, p. 555-561.

65. Cf. A.M. Albareda, *Sant Ignasi a Montserrat*, Montserrat 1935; P. Leturia, *¿Hizo san Ignacio en Montserrat o en Manresa vida solitaria?*, en *Estudios ignacianos* I, Roma 1957, p. 113-178; cf. también M. Batllori en AHSI 26 (1957) 297-300, donde recensiona la obra de J. Calveras, *San Ignacio en Montserrat y Manresa según los procesos de canonización*, Barcelona 1956.

las *Ascensiones* de Zerbolt y al *Rosetum* de Mombaer. El nombre de *devotio moderna* desaparece; la doctrina, aparentemente asimilada, digerida por la Compañía de Jesús, permanece. Y permanece también aquel individualismo devocional a partir del cual Aranguren hablaba de la «concepción moderna de la vida» innovada por san Ignacio[67].

Hay que reconocer también el influjo de la *devotio moderna* en la reforma protestante. Si la *Imitación de Cristo* es el discurso religioso sobre el desprecio del mundo que llega por vez primera al gran público, no es extraño que prepare el camino a la teología luterana. Lutero y sus sucesores invitaron al cristiano a «desesperar del todo de sí mismo para ser capaz de recibir la gracia de Dios»[68]. Este juicio, que tanto tiene que ver con el pesimismo que está en la base de la doctrina luterana sobre la justificación por la fe, fomenta sin duda la preocupación por la salvación individual, con una visión subjetiva de las realidades que conducen a la misma[69].

No es extraño que Hegel atribuyera el nacimiento de la individualidad como criterio decisivo al tratado de Lutero sobre la libertad del cristiano. De hecho, los movimientos marginales surgidos en los siglos XVI y XVII de ese impulso del joven Lutero contra las nuevas instituciones y ortodoxias de la cristiandad protestante, no constituyeron tanto sectas cerradas cuanto grupos fluctuantes y de un fuerte individualismo religioso. Pero Hegel advertía también que el individualismo es abstracto, incapaz de alcanzar la formación y la vida real de los hombres y que una tal insistencia en la persona plantea el problema de la posibilidad de existir en sociedad y de formar un Estado. Podríamos preguntarnos qué significaría la generalización de este proceso para el cristianismo: o una suerte o un riesgo mortal. De hecho, en la historia del momento que analizamos, los reformadores se vieron en la necesidad de reaccionar contra la sofocación de la fe por las prácticas, contra una prevalencia del sistema eclesiástico sobre el cristianismo interior, y a favor de una religión personal. Y lo hicie-

---

66. M. Batllori, *En torno a una fuente ignaciana: la «Imitación de Cristo»*, en *Cultura e finanze*, Roma 1983, p. 35-52.

67. J.L.L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como forma de existencia*, Madrid 1952, p. 141-156. Hay que reconocer que el sujeto moderno se remonta a la época aquí evocada: cf. J. Lortz, *Historia de la Reforma* I, Madrid 1963, p. 137, y también íd., *Unidad europea y cristianismo*, Madrid 1961, p. 105-123.

68. J. Delumeau, o.c. en la nota 39, p. 33-43.

69. J. Delumeau, o.c. en la nota 39, p. 586-623.

ron en aquella línea según la cual la *devotio moderna* había iniciado una renovación de la piedad, no de signo revolucionario. Por ello, cuando se afirma la influencia de la *devotio moderna* —y en concreto la de Gerhard Groote— que prepara el camino de la reforma protestante con sus críticas al clero decadente y a los religiosos relajados, se comete un error de óptica: si la reforma protestante heredó algo de la *devotio moderna*, más que su espíritu crítico, orientado a una reforma por persuasión y por vía de ejemplo, fue la perspectiva de una espiritualidad individualista que, en el ámbito luterano, estalló en un marco eclesiológico insostenible.

En este proceso pesó también el occamismo que marcó la formación de Lutero[70]; sabemos que se aproximó a él a través de la obra de Gabriel Biel (1410-1495), el cual formó parte de los «Hermanos de la vida común», que canalizaban la *devotio moderna*[71]. Biel enseñó en la universidad de Tubinga la doctrina de Occam, expuesta de un modo escolástico y atenuado para hacerla compatible con la ortodoxia. La obra de Biel fue comentada en las universidades: entre las hispánicas, en Salamanca y Alcalá se constituyen cátedras de Gabriel Biel, desde las cuales el nominalismo se hizo oír sobre todo en el campo de la moral[72], aunque su condición enciclopédica, de teólogo y filósofo, de místico y predicador, le dio un prestigio en todos los campos y particularmente en el de la espiritualidad. Biel será —y no es de extrañar hablando de la piedad individualista— una de las fuentes literarias de la llamada «vía del recogimiento», que había de producir los primeros grandes místicos de la edad de oro castellana[73].

70. Cf. B. Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition,* Lund 1955, buena aproximación al occamismo y a sus relaciones con el pensamiento de Lutero.

71. H.A. Oberman. *The harvest of medieval theology, Gabriel Biel and late medieval nominalism,* Cambridge, Mass., 1963.

72. Cf. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVII,* II, Madrid 1977, p. 92-95, 461, 467-468, 474, 478, 496.

73. Cf. M. Andrés, o.c. en la nota anterior, p. 220; cf. sobre todo íd., *Los recogidos,* Madrid 1975.

V. El asentamiento del laicismo

Ya que pocas palabras se prestan a tantos equívocos como la de «laicismo» o «espíritu laico»[74], será conveniente precisar el sentido que recibe en el presente apartado: «Las raíces espirituales del laicismo están en el renacimiento, el humanismo y el galicanismo, y más inmediatamente en la ilustración. En esta época tomó forma la conciencia del propio valor y de la autonomía del mundo en todos sus órdenes (Estado, sociedad, derecho, economía, cultura, educación) y procuró liberarse de la tutela eclesiástica supuesta o real. De ahí que el laicismo ostente todas las características de un movimiento de *emancipación*»[75]. La amplitud y la complejidad de esa emancipación fueron señaladas por Georges de Lagarde al determinar el origen del espíritu laico, a partir de Marsilio de Padua, cuando lo definía como «un conjunto de tendencias que progresivamente han opuesto el uno al otro, en todos los campos de la vida occidental, los dos elementos fundamentales de la sociedad cristiana y que han impulsado a los laicos a tomar conciencia de su solidaridad, para reivindicar su soberanía, en la Iglesia y en el Estado, en el mundo intelectual y en el orden político; que los han llevado a una conquista paciente, pero decidida, de todas las posiciones ocupadas por los clérigos»[76]. Para dicho autor, el espíritu laico se establece desde fines del siglo XIII, cuando la síntesis medieval —caracterizada por santo Tomás, pero también arraigada en la conciencia popular— tendería a aparecer más como jerarquizada que como dualista (clérigo-laico)[77].

El laicismo del XIV, sin embargo, no se limita a una reivindicación del laicado. Siguiendo las huellas de Occam (1270-1347), que en el

74. Véase el circunstanciado análisis de A. Manaranche, *Laïcisation, laïcisme, laïcité,* en *Catholicisme* 6, París 1967, p. 1643-1666.

75. E. Niermann, *Laicismo,* en *Sacramentum mundi* IV, Herder, Barcelona [3]1984, col. 201.

76. *La naissance de l'esperit laïque au déclin du moyen âge* I, Lovaina-París [3]1956, p. XI.

77. Esta afirmación se justifica por una concepción de la jerarquía matizada en su misma fuente, el pseudo Dionisio. Según Marion, hay que distinguir una noción de «jerarquía-mediación» que se opone a la de «jerarquía-poder», que se extendió en la edad media latina, sobre todo desde Juan Escoto Eriúgena, que tradujo la palabra *hierarkhia* del pseudo Dionisio por *sacra potestas.* Cf. el capítulo de J.-L. Marion, *La Distance du Réquisit et le discours de louange: Denys,* en *L'idole et la distance,* París 1977.

plano teológico y en el juego de la política eclesiástica manifiesta el deseo de la emancipación, hallamos ahora los gérmenes del movimiento humanista que no cuestiona sólo las concepciones de la cristiandad medieval (con el dualismo clérigo-laico) o una forma de cultura cristianizada, sino toda ideología que ambicione reducir la realidad a la unidad de un sistema. Se asiste a un proceso en que los hombres pierden el sentido de pertenecer a un mundo totalmente coherente, aunque sus elementos fundamentales estén determinados por la Iglesia, bastante desacreditada en su jerarquía[78]. Quizá se puede aplicar al laicismo del XIV lo que René Marlé escribía sobre la «secularización» contemporánea analizada por Harvey Cox: «la emancipación de un control exterior ejercido por la religión o por la metafísica, y la transferencia a las tareas de este mundo de un interés que antes se orientaba a menudo hacia el más allá»[79]. Ello no significa que el hombre no pueda mantener, en el mismo momento, una apertura a la trascendencia. Sin embargo, esta valoración estuvo marcada por una condena perpetua por parte de la Iglesia, que ponía su fe y la conciencia de sus fieles en ese combate discutible y al mismo tiempo perdido de antemano: secularización de la ciencia a partir del siglo XVI, de la historia a partir del XVII, de la filosofía a partir del XVIII, de la política a partir del XIX.

En cierto modo el fenómeno no fue sólo un deseo desordenado de escapar de la religión, provocado por el cansancio de una institución mortecina y por la expansión de las realidades profanas y culturales. También hay que descubrir en él —por lo menos en algunos de los predicadores joaquinitas— la necesidad de obedecer al impulso cristiano, que se preocupa por elevar al hombre a sus perspectivas eternas antes de proporcionarle un código de instalación temporal, cosa que nunca hará, a no ser por añadidura. Desde la primera predicación cristiana en el seno del mundo pagano, se ha visto claro que la comunidad de los creyentes no podía identificar sus principios con los de un sistema terreno, ya sea una filosofía, ya sea un marco político. Podemos concebir los fenómenos sobrevenidos siglos más tarde, parcialmente al menos, como el cumplimiento de la novedad evangélica introducida en relación a las sociedades paganas.

El tema no se puede simplificar, ya que afecta a la misma relación

78. J. Delumeau, *La reforma*, Barcelona ²1973, p. 15-17.
79. R. Marlé, *«La cité séculière». Un best-seller américain*, «Études» 325 (1966) 121.

fe-razón y, en consecuencia, teología-filosofía, la dualidad sagrado-profano, la ciudad terrena y la ciudad de Dios. En el abanico de soluciones con que la historia ha dado respuesta a este dualismo, en principio es muy legítimo el que los diversos aspectos de la vida estén definidos por sí mismos y dejen fuera de su esfera propia la vida religiosa y lo que específicamente le pertenece. Así es como han aparecido progresivamente en el seno de las sociedades instituciones creadas de acuerdo con ese sentido de las distinciones necesarias: instituciones reguladoras de la vida cultural y social, instituciones políticas. En su especificidad, todas y cada una de dichas instituciones son, proporcionalmente, el efecto de cierta emancipación de los aspectos profanos de la vida. A medida que la inteligencia humana consigue sus conquistas, los elementos en juego manifiestan que no provienen del orden propiamente religioso. Tal constatación se hizo patente en el campo de las ciencias positivas: el razonamiento y la observación tienen sus leyes. No es necesario insistir en ello; incluso podríamos poner ese laicismo de una parte de la cultura bajo el patronazgo de dos santos dominicos: san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. Pero para algunos de aquellos humanistas (Gil de Viterbo, por ejemplo), a menudo sólo fueron dos medievales insensibles al filosofar independiente, marcados por el conservadurismo dogmático y por la estructuración teológica en orden a la transmisión escolástica de la doctrina cristiana.

La teología recibió muy directamente el impacto del laicismo. Se ha dicho con razón que Occam, y los nominalistas con él, pusieron una cuña entre la teología y la filosofía, que agrietó la síntesis que el siglo XIII había conseguido a base de su recíproca inclusión. La filosofía se rebelará contra su condición de *ancilla* a que se hallaba sometida en la época medieval y se resistirá a colaborar en la tarea común. El criticismo analítico de algunos nominalistas —llevado al extremo por Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt— dejaron la fe a la intemperie, sin los fundamentos racionales que le tenía que prestar la filosofía. Si se trata de elegir entre demostrabilidad y fe, y si se niega la demostrabilidad de los «preámbulos de la fe» —aceptada por santo Tomás—, el puente entre teología y filosofía se deshace y la «apologética», que más tarde interesaría mucho más a la Europa afectada por la modernidad, se halla desarmada. La distinción taxativa entre filosofía y teología quedaba, pues, consumada, aunque siempre dicha distinción había sido reconocida, ya que nunca había sido lo mismo

aceptar un enunciado como resultado del propio proceso de razonamiento y aceptarlo sobre la base de la autoridad «divina». Ahora ya explícitamente se argumenta —así procedía Richard Billingham— que el monoteísmo es cuestión de fe, no de demostración filosófica. El dominico Roberto Holkot († 1349), para quien sus opiniones occamistas no se oponían a santo Tomás, postulaba una «lógica de la fe», distinta de la lógica natural. Es cierto que la *via antiqua* no había quedado barrida en aquel mundo en ebullición. Había quien defendía las tesis hasta entonces tradicionales contra los nominalistas de turno. Sobresale, sin duda, Juan Capreolus (1380-1444 aproximadamente), llamado el *Princeps thomistarum*, que enseñó en París y Toulouse, y fue el primero en la línea de los comentadores de santo Tomás[80].

Sin embargo, el nominalismo, que había suscitado esa importante problemática, fue víctima, por culpa de los refinamientos lógicos y de la exagerada sutileza de sus distinciones, de un agotamiento, que lo incapacitó para estimular la efervescencia renacentista. Ésta se desplegó en un ubérrimo abanico en el que platónicos y aristotélicos de diversa escuela, antiaristotélicos, estoicos, epicúreos, escépticos, eclécticos y filósofos de la naturaleza ofrecieron un panorama rico y variado, que anunciaba que el fondo común y bien definido de la síntesis medieval había quedado ya superado.

80. A pesar de su temperamento especulativo, su vocación docente y su dedicación a escribir, Capreolus, en aquellos tiempos tristes y turbulentos, no se mantuvo indiferente a la vida de la Iglesia: historiadores serios afirman que tomó parte en los concilios de Constanza y de Basilea, aunque las *Actas* de este último silencien su nombre.

Capítulo segundo

EL HUMANISMO ITALIANO

I. Los fundamentos del humanismo tradicional

Las raíces de nuestra tradición humanista son muy antiguas; hallamos ya una proposición suya casi completa en *La República* de Platón, utópica, pero, en realidad, llena de ideas. Sistematizando un poco lo que en la misma se contiene, vemos que el programa de formación humanista incluye, escalonados sabiamente a través de las edades de la vida, tres binomios sucesivos de momentos que construyen la existencia.

El primero, el de la infancia y la adolescencia, está constituido por lo que Platón denomina —escribo la palabra entre comillas, porque es la de Platón— «gimnasia»: al mismo tiempo una educación del cuerpo y un primer aprendizaje del animal social, del ciudadano; luego —también entre comillas, porque el sentido de la palabra ha evolucionado— «música»: educación de la voz y del oído, ciertamente, pero también práctica de las disciplinas de las Musas, descubrimiento de las artes plásticas, formación para la poesía e iniciación final a las bellas letras.

El segundo binomio, que abarca la juventud y la edad madura, no sin sutiles matices que no es necesario detallar, comporta primeramente la educación ética, la formación moral con el despliegue de las cuatro virtudes cardinales tradicionales, ya citadas por Platón: la valentía, en la que reconocemos la fortaleza, la templanza, la justicia y la prudencia. Sigue la formación de lo que Platón llama las «técnicas liberales» (las ciencias matemáticas o fisicomatemáticas iniciales, la aritmética, la geometría, la astronomía). Todo ello supone, además, la

participación en el gobierno de la ciudad, sobre todo hacia el final de la edad madura.

Un tercer binomio engloba el momento del declinar físico, pero también el de la última ascensión espiritual. Es el de la práctica de la dialéctica, el saber filosófico y su coronamiento supremo, esa experiencia espiritual culminante que Platón ha evocado en sus diversas formas: la forma intelectual que consiste en el descubrimiento del Uno; la forma ética, que es percepción de la idea del Bien; la forma estética donde se produce la revelación de la última belleza del espíritu.

El humanismo platónico quiso integrar todo esto en una síntesis casi vertiginosa, cuyos términos —hay que reconocerlo— no han tenido todos la misma importancia en el destino histórico de nuestro Occidente. Así, al comparar lo que siguió a ese modelo platónico, parece que la forma tradicional de la síntesis humanista más bien tendió a dejar fuera los momentos supremos de la experiencia espiritual, recogidos y transfigurados por la vida religiosa cristiana. No es extraño que ésta haya insistido, menos de lo que hace *La República*, en el esfuerzo de la cultura moral y en la participación política, orientados ambos a una economía de la práctica de la vida muy diversamente concebida en las sociedades que tenían que ser mucho más complejas que la antigua.

A través de esas variedades, compensadas por una inmensa capitalización de los recursos humanos de la cultura, el humanismo de nuestra tradición llegó a definir, en los albores del Renacimiento, lo que se puede llamar el núcleo clásico organizado en función de tres polos: el polo estético de todas las formaciones orientadas a las artes plásticas y literarias; el polo literario que responde a dicha belleza literaria, empezando por la educación de la palabra y de la significación humana; y, por último, el polo filosófico que intenta considerar reflexivamente el sentido de la existencia del hombre. A todo ello, hay que añadir —y es un descubrimiento posterior— la progresiva entrada en escena de un importante tema nuevo: el de la historia, que constituirá a partir de ese momento un cuarto polo organizador del núcleo de que hablamos, y ayudará a la capitalización, no sólo en los libros o en las escrituras muertas, sino en un pensamiento vivo, del espíritu maduro que medita el intervalo pasado para extraer del mismo una lección humana para el presente y para el futuro.

II. Para interpretar el humanismo renacentista[1]

A partir del siglo XIV Italia se convirtió en un centro de civilización brillante. Al lado de los humanistas y de los artistas, y en función de los mismos, resplandeció la gloria del príncipe o, mejor, de los príncipes. Italia no conocía la unidad política y las pretensiones temporales del papado seguramente habían contribuido a impedirlo, como había denunciado Maquiavelo. Los Estados italianos eran pequeños territorialmente, pero vigorosos y activos. Sus mismas rivalidades los habían conducido a una preciosa noción del equilibrio político, indispensable para apaciguar los temores y mantener, a través de alianzas o de querellas, el *statu quo*. Así forjaron la diplomacia europea.

En ese contexto se debe entender el humanismo renacentista. Para explicarlo, apareció un esquema historiográfico, muy simplista, que ha dominado durante bastante tiempo una serie de ensayos y de estudios sobre el Renacimiento, ya que fue aceptado no sólo por autores que se movían en la línea de la Ilustración, sino también por pensadores antiilustrados que, siguiendo las huellas de De Bonald, consideraban el humanismo renacentista como la ruptura del orden medieval y el inicio de la era de las revoluciones. Esta postura, confirmada por la historiografía romántica de Jacob Burckhardt, en su obra *Die Kultur der Renaissance* (1860), exaltaba de tal modo el humanismo renacentista que llegaba a definirlo como la superación del hombre medieval orientado hacia Dios y olvidado de la realidad de este mundo. Así se establecía una contraposición entre la edad media y el humanismo del Renacimiento que no era la simple distinción entre dos épocas culturales, compatibles ambas con una inspiración cristiana, sino un salto cualitativo en la historia que consagraba una fractura entre cristianismo y perfección humana, entre afirmación de Dios y afirmación del hombre. Las reacciones ante esa simplificación ideologizada han sido numerosas desde los diversos ángulos del saber: está claro que la imagen de una edad media antihumanista y la de un Renacimiento radicalmente pagano no resisten un análisis histórico desapasionado y, en la medida de lo posible, objetivo[2]. Por otra parte,

1. Cf. É. Gilson, *Humanisme médiévale et Renaissance*, París 1932; E. Garin, *La Renaissance. Interprétations et hypothèses*, en *Moyen âge et Renaissance*, París 1969, p. 74-88; A. Chastel y R. Klein, *El humanismo*, Barcelona 1971; D. Cantimori, *Los historiadores y la historia*, Barcelona 1985.

2. Cf. J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, París 1967, p. 17-20; M.

ignorar la presencia del cristianismo en el movimiento renacentista es ceder a un esquema de carácter global que desconocería aportaciones decisivas para comprender el humanismo de la época.

Este planteamiento nos lleva a reconocer que el humanismo renacentista no es sólo, como se suele decir, un redescubrimiento de las artes y de la literatura antiguas: la edad media no las había olvidado ya que, por ejemplo, se había alimentado de Aristóteles hasta la indigestión. Lo que es nuevo es la actitud adoptada ante las obras clásicas: se produce una admiración y un entusiasmo desconocidos hasta entonces, puesto que el renacentista se movía con una gran libertad respecto de los prejuicios clásicos de la Iglesia. El mismo vocablo «humanismo» implica una revaloración del hombre, emancipado de los sistemas de que estaba prisionero incluso sin darse cuenta.

El redescubrimiento de las obras maestras clásicas, gracias a la arqueología naciente y a la filosofía triunfante, disipa el malentendido medieval que valora las expresiones de alma pagana bajo un revestimiento cristiano. Se veía claro que el hombre podía tener una grandeza y una dignidad fuera de la revelación de Cristo; quizá incluso la fe en la revelación constituía un obstáculo a la grandeza verdadera y a la dignidad del hombre, que se despreciaba y se humillaba para la mayor gloria de Dios. La rivalidad entre Dios y el hombre había sido resuelta por la edad media en provecho de Dios; la espiritualidad renacentista reivindica la parte del hombre, dueño de nuevos medios y portador de nuevos sueños.

La cultura medieval de la escolástica se movía en función de los desposorios entre Cristo y Aristóteles. Las evidencias religiosas, morales, políticas e intelectuales estaban sedimentadas en una visión unitaria que permitía que los debates entre escuelas se movieran en un fondo de unanimidad nunca cuestionado.

Los humanistas descubren el carácter específico de la cultura pagana, con sus valores propios, independientes de los valores cristianos. Si las obras maestras de la literatura y del arte permanecían inalteradas, las especulaciones de los sabios, de los astrónomos, de los geógrafos chocan con los datos de la experiencia. La imagen antigua

---

Batllori, *La cultura catalano-aragonesa durant la dinastia de Barcelona (1162-1410)*, en *Orientacions i recerques. Segles XI-XX*, Barcelona-Montserrat 1983, p. 68ss.; G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Brescia 1970, p. 58-66.

del mundo, imprudentemente válida para los teólogos medievales, se derrumba ante las revelaciones conjugadas de los navegantes y de los astrónomos. La misma física de Aristóteles, mezcla de metafísica y de sentido común vulgar, se ve impugnada por las primeras investigaciones.

Nos resulta difícil representarnos lo que fue para los contemporáneos esa transformación de la imagen del mundo, triunfo de unos nuevos conocimientos, que se irán ampliando, no sólo por los descubrimientos geográficos que tantos problemas teológicos plantearán, sino por la convicción de que la tierra ya no es el centro del universo: si esto es verdad, es el plan mismo de la creación lo que parecía ponerse en entredicho.

La unanimidad cristiana había preservado hasta entonces la paz de los creyentes: sin duda existían, en el mundo conocido, fieles e infieles, enemigos de la cruz. Pero la línea divisoria era clara entre la cristiandad y el islam; de ahí, las cruzadas. El Occidente cristiano, bajo la autoridad de Roma, formaba un solo cuerpo. El Renacimiento humanista inflige al orden tradicional un desmentido doloroso. El hombre moderno ha nacido del naufragio de este orden cultural. La vida espiritual del Occidente, hasta entonces plácidamente establecida en un plano armonioso, tiene que resolver por su cuenta las contradicciones ambientales. La lucha por la vida del espíritu se impone a cada uno en particular, con la tarea de volver a encontrar un compromiso entre las solicitaciones discordantes. Y la nostalgia respecto de la época feliz en que la conciliación era posible no tiene tiempo de mantenerse, bajo la presión de nuevos ideales que no quieren saber nada de la restauración de la síntesis dogmática medieval, considerada por algunos como un absurdo. El humanismo renacentista representa, sin duda, una novedad en relación con la edad media, pero no una simple ruptura. Como todas las renovaciones fecundas, busca en una dirección nueva la respuesta a sus aspiraciones: en la mayoría de los casos, dichas aspiraciones van más allá de lo que se ve y se palpa. Precisamente aquí es donde se mantiene presente la fe cristiana.

Entre la teoría de la ruptura, que opone edad media y Renacimiento, y la teoría de la continuidad, que subraya los aspectos cristianos de la nueva época, Ludwig Pastor distinguió dos renacimientos: uno falso, pagano, inclinado a la admiración de los antiguos ideales, y otro auténtico, fundamentado en la distinción entre forma y contenido. Esta distinción artificiosa, añadida a las demás afirmaciones unilatera-

les, ha favorecido una interpretación intermedia que se puede formular en términos de «diversidad en la continuidad». «Tanto literaria como moralmente, el Renacimiento consistió más bien en dar a ciertas tendencias profundísimas de la edad media un pleno desarrollo, con el riesgo quizá de hipertrofiarla más que de oponerse a la misma» (Gilson). Por encima de apariencias salomónicas, esta interpretación tiene el mérito de explicar que la personalidad de los humanistas y de los artistas, con sus excelentes creaciones, no puede hacernos olvidar a los grandes espíritus religiosos del *quattrocento* italiano, a los místicos y los pastores de almas, testigos de la reforma disciplinaria en las órdenes monásticas y promotores de movimientos laicales con sus obras de misericordia: en vano en las obras sobre el *quattrocento* italiano —después de Burckhardt— se buscan nombres como santa Francisca Romana o santa Catalina de Génova, Ludovico Barbo o san Lorenzo Giustiniani. Al lado de un humanismo artístico, literario y filosófico, hay un humanismo devoto o, quizá mejor, hay corrientes de devoción aparecidas durante el humanismo, aunque éste no sea el elemento más vistoso de la época.

Por otro lado, a menudo los humanistas tratan temas religiosos y de vida cristiana, desde las condiciones del clero hasta la formación de la familia, del ecumenismo al problema de la contemplación. La unidad ideal del *quattrocento* no procura sólo la obtención de nuevos efectos estéticos y monumentales, sino la afirmación de los más altos valores espirituales[3]. A comienzos del humanismo renacentista, sus protagonistas no intentan negar que su movimiento surge de un mundo profundamente impregnado de espíritu cristiano: sólo que el entusiasmo por las letras, en el seno de una efervescencia política, conduce a cierta negligencia de la problemática religiosa, para poderse centrar más en el hombre y en sus cuestiones e ideales. Nace así una especie de pragmatismo que conoce una gama de manifestaciones: la crítica de los textos se convierte fácilmente en crítica de las instituciones y de las personas, el abandono de formas y motivos de religiosidad medieval lleva al abandono de la misma práctica religiosa, el interés por los temas religiosos se reduce muy a menudo a preocupaciones formales por una tradición literaria que perdurará hasta el

3. Cf. *La città ideale del Rinascimento*, Turín 1974. Una muestra del pluralismo del Renacimiento se halla en el volumen antológico de Eugenio Garin, *El Renacimiento italiano*, Barcelona 1986.

siglo siguiente. En consecuencia, no es fácil agrupar o sistematizar, desde una perspectiva religiosa, tantos enfoques diversos en el ámbito cultural y político y a tantas personas, cuya vida y pensamiento coexisten sin lograr una síntesis formulable. El humanismo, además, al pasar de la perfección del hombre a la de la sociedad, se adelantaba a la reforma política, paralelamente a la reforma religiosa.

III. El contexto eclesial del «quattrocento» italiano

Para comprender la vida eclesial del *quattrocento*[4], período complejo, en que la «celebración de la confusión» trajo graves consecuencias, hay que partir del gran cisma de Occidente (de 1378 a 1417). El concilio de Pisa (1409), destinado a abrir un camino de solución, había agravado el panorama con la elección de un tercer papa, Alejandro V, que se estableció en Bolonia. Los partidarios pisanos crearon nuevos motivos de división y turbación en los ánimos ya bastante desorientados. Al margen de la influencia de Aviñón, poco relevante, Italia quedó dividida entre la obediencia romana y la pisana, hasta el extremo de que en algunas ciudades había dos obispos, cada uno reconocido por el papa al que se adhería.

Los concilios de Constanza (1414-1418) y de Basilea (1431-1437) fueron vividos en la península entre vicisitudes políticas que complicaban la situación. Además, ante el peligro turco, la idea de la unión con la Iglesia griega llevó a la convocación de un concilio primero en Ferrara (1438), después en Florencia (1439), mientras en Basilea se elegía al último antipapa en la persona de Amadeo VIII de Saboya que tomaba el nombre de Félix V, dispuesto inmediatamente a abdicar[5].

Resuelto el cisma de Occidente, la vida eclesial en Italia —al lado de la decadencia consiguiente a la sacudida experimentada— se orienta en dos sentidos llamados a producir buenos frutos: la reforma en el seno de las diócesis y de las órdenes religiosas, y el humanismo deseoso de una renovación espiritual. En el primer momento los papas no

4. Me remito a la bien lograda síntesis de G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia* I, Milán 1978, p. 483-579.

5. Cf. J. Decarreaux, *L'union des Églises au concile de Ferrare-Florence (1438-1439)*, Irén 39 (1966) 46-72; 177-220; M. Rodolico, *Il papato di Amedeo VIII*, «Nuova Antologia» 492 (1964) 497-503.

se comprometieron demasiado en la línea reformadora, y así las fuentes de la renovación deben buscarse en otros filones subterráneos, presentes en muchas ciudades, de los que santa Catalina de Siena es un claro exponente. Además, en muchas diócesis se celebraron sínodos y tuvieron lugar visitas pastorales, en un espíritu opuesto al talante mundano de otros ambientes eclesiásticos. Las órdenes religiosas, por su parte, se ofrecen en más de una ocasión para hacer realidad el sueño joaquinita de una *renovatio*, que puede tomar forma en el mensaje de Savonarola o en las manifestaciones de los franciscanos integradores de un humanismo sensible a la visión del mundo y del hombre inaugurada por el *Poverello* de Asís[6]. No faltan reformas concretas en el estamento canonical y un reflorecimiento de la vida monástica, como pone de manifiesto la naciente congregación benedictina de Santa Giustina de Padua. No se puede olvidar tampoco el papel del laicado en dicho movimiento: a partir de cofradías muy activas en el campo de la beneficencia —en ese momento surgen los primeros Montes de Piedad— se vive una eclosión devocional, en el campo mariano sobre todo, digna de atención, cuando se quiere presentar la vida eclesial del *quattrocento*.

A esa línea reformadora, debemos añadir la penetración del humanismo no sólo en las cortes, sino también en las órdenes religiosas y en la misma curia e incluso en el supremo solio pontificio: la figura de Pío II es suficientemente significativa[7]. El hecho sintomático es que se advierte que se está elaborando una nueva síntesis entre tradición, cultura y espiritualidad: el fenómeno, que tiene lugar en suelo italiano, es fruto de la aportación incluso de eclesiásticos de diverso origen, como Bessarión y Nicolás de Cusa o Juan de Torquemada. Por otro lado, en la famosa y tan discutida carta de Pío II a Mohamed II reaparece la conciencia del papado como portavoz de Occidente ante el mundo oriental. Se puede decir muy bien que en el siglo XV la idea de cruzada no es la del siglo XII y que Pío II no es san Bernardo, pero Italia está siempre dispuesta a constituir el lugar de encuentro

6. R. Morghen, *Francescanesimo e Rinascimento*, en *Jacopone e il suo tempo*. Todi 1959, p. 13-36; E. Garin, *Il francescanesimo e le origini del Rinascimento*, Perusa 1967, p. 113-132; A. Porzi, *Unanesimo e francescanesimo nel Quattrocento*, Roma 1975.

7. Cf. N. Casella, *Recenti studi su Enea Silvio Piccolomini*, RSCI 26 (1972) 473-488; C. Ugurgieri della Berardenga, *Pio II Piccolomini, con notizie su Pio III e altri membri della famiglia*, Florencia 1973.

entre dos mundos, sobre todo después de la caída de Constantinopla en manos de los turcos (1453).

IV. Notas de una teología marcada por el humanismo

Concidiendo con espirituales y místicos, los humanistas de fines del XIV, y después los que les siguieron en el XV y XVI, subrayaron la necesidad de elaborar algunos aspectos de la teología más cuidadosamente de como lo habían hecho los escolásticos de los siglos precedentes. El proceso iniciado en ese momento, capital para la orientación subsiguiente de la teología, terminaría con el advenimiento de la llamada teología «positiva»[8]. Los autores espirituales y los humanistas —estos últimos con otro espíritu y por otros fines— habían insistido en la necesidad de un contacto más íntimo y directo con las fuentes propias de la teología. El nuevo régimen cultural considera que la función teológica consiste en establecer las bases de la doctrina cristiana. Después, el protestantismo ofrecerá nuevas motivaciones para profundizar en esta línea, de modo que la revolución religiosa iniciada por el humanismo hallará un complemento en el movimiento reformista[9].

El retorno a la antigüedad pagana y cristiana, propio del humanismo, fue acompañado por un desarrollo de procedimientos de crítica literaria que permitían establecer el texto de los escritos antiguos, profanos y cristianos. Paralelamente creció el gusto y la búsqueda de las bellas formas literarias, que son admiradas en los grandes autores clásicos griegos y latinos; esta búsqueda se hace más exigente en la medida en que las obras de la escolástica decadente son cada vez más decepcionantes, con su tono dialéctico y con un conceptualismo que roza el verbalismo: la sensibilidad por la historia y la crítica erudita serán los correctivos característicos de esa situación. Por otro lado, si es verdad que el humanismo, como indica su nombre, significa «colocación del hombre en el centro del universo, rebelión del hombre,

8. Cf. Th. Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative*, Lovaina-París 1965, p. 169-172.

9. Cf. A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie 1494-1517*, París 1953; *Courants religieux et humanisme à la fin du XVème siècle*, París 1959.

afirmación y descubrimiento del hombre»[10], por oposición al teocentrismo medieval, la comprensión moral tenía que quedar afectada, ya que el hombre se siente crecer y ensancharse hacia nuevos horizontes con éxitos no imaginados anteriormente.

1. *La Biblia, objeto del interés de los humanistas*

El interés de los humanistas por la Biblia, para muchos, se orienta hacia aspectos secundarios, en función de los métodos de crítica textual o de crítica histórica, afinados en la investigación de la antigüedad clásica. Su principio *ad fontes* tenía en muchos casos un alcance más profundo: creían encontrar en la Biblia, sobre todo en el Nuevo Testamento, mejor que en los dogmas y en la teología ortodoxa de la Iglesia, piadosos consuelos sentimentales, altas elevaciones morales, ecos de humanidad o presentimientos de la exaltación del hombre en orden a una divinización inmanente. Si Sócrates podía orar por nosotros, el hombre Jesús podía muy bien servir de jefe de fila en el camino de un noble moralismo, o señalar un tiempo fuerte en el desarrollo de una filosofía del espíritu. Pero probablemente esto no fue todo.

Durante mucho tiempo, como ha quedado insinuado, algunos consideraron que el humanismo había obrado por lo menos como un fermento de reducción, de erosión, de disolución. Se afirmó que era una negación del pasado cristiano[11]; historiadores y teólogos coincidían en este juicio. Tal unanimidad, sin embargo, se ha roto, gracias a la aportación de investigadores críticos que no es necesario recordar aquí. La renovación de los estudios bíblicos y patrísticos, a mediados del siglo XX, contribuyó a precisar el peso y la significación de la Biblia en el humanismo cristiano[12]. Como ya expusimos, las preocupaciones actuales y una más diligente atención al pasado han conducido a una reinterpretación y a una verdadera revalorización del hu-

10. Así se expresa Nicolás Berd'ajev, el último neoplatónico, en su obra escrita en 1923, *El sentido de la historia*, Madrid 1979, p. 126.

11. Cf. A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, tomo I: *La renaissance de l'antiquité chrétienne (1450-1521)*, París 1911, p. 223.

12. No se puede olvidar aquí la tesis del padre de Lubac, que muestra con rigor una visión renovada del humanismo cristiano, al final de su gran obra sobre la exégesis medieval (*Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II-2, París 1964, p. 411-424).

manismo cristiano del Renacimiento, cuyo centro de gravedad se halla desplazado, en la historiografía, en función de criterios que parecen corresponder a la problemática de los humanistas en cuestión. Y así hoy muchos piensan que la renovación actual de la teología aparece como un cumplimiento tardío del humanismo cristiano, por lo menos de algunas de sus intuiciones, después de siglos de retraimiento[13]. Superar muchas prevenciones ha permitido una reconsideración general de la «religión» de los humanistas, en el plano de la historia, y del «humanismo» de la fe cristiana, en el plano de la teología. Así el tema de la «historia de la salvación», tan presente en el Vaticano II[14], corresponde a la «historia económica» de los padres, que entusiasma a los humanistas, como muestran tantos estudios sobre el período renacentista[15]. Por lo que se refiere concretamente a Italia, el análisis de Salvatore Garofalo[16] muestra cómo el filón de Petrarca, que inauguraba un humanismo biblista, en el tiempo en que Lorenzo Valla y Gianozzo Manetti aplicaban los nuevos métodos, es representado, entre otros, por Matteo Vegio (1407-1458); este estudioso, que llegó a ser canónigo de San Pedro, fue convertido a la Biblia, como Petrarca, gracias a la lectura de san Agustín[17]. El trabajo de Garofalo, ampliado por otras aportaciones, especialmente sobre Lorenzo Valla[18], atestigua muy claramente que el humanismo italiano estableció las bases

13. En nuestra época contemporánea, el «frente común» constituido por tomistas y humanistas (al menos una parte de unos y otros) fue señalado por M.-D. Chenu, *La teología en Saulchoir*, en *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1965, p. 231-262; de dicho texto, hay una edición, acompañada de unos estudios que lo sitúan en el contexto de su publicación (1937) y de su condena (1942): ha sido publicado por Éditions du Cerf (París 1985).

14. Cf. M.-D. Chenu, *Historia de la salvación y la historicidad del hombre en la renovación de la teología*, en *Teología de la renovación* I, Salamanca 1972, p. 147-162.

15. Una buena presentación bibliográfica de las investigaciones recientes en lengua francesa, se encuentra en J.-P. Massaut, *L'humanisme chrétien et la Bible: le cas de Thomas More*, RHE 67 (1972) 92-112.

16. *Gli umanisti del secolo XV e la Bibbia*, «Biblica» 27 (1946) 338-375.

17. Cf. P. Gerosa, *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana, attinenze medievali*, Turín 1966.

18. A. Morisi, *La filología neotestamentaria di L. Valla*, «Nuova rivista storica» 48 (1964) 35-49; íd., *A proposito di due redazioni della «Collatio Novi Testamenti» di L. Valle*, BISI 78 (1967) 345-381; F. Gaeta, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Nápoles 1955; D. Ols, *Humanisme italien et philologie biblique. Une édition critique de Lorenzo Valla*, RScPhTh 55 (1971) 615-619 (presentación de L. Valla, *Collatio Novi Testamenti. Redazione inedita a cura d'A. Perosa*, Florencia 1979).

para un estudio científico de la Biblia. No se trata simplemente de una aportación a la crítica textual. Remontándose a los textos originales y no dudando en someterlos a la crítica, los humanistas abrieron importantes perspectivas a la apologética[19], que afectarán a la apologética del mismo siglo XVI.

Nunca se destacará bastante que son dos los factores de cambio en el siglo XVI: no sólo la Reforma, sino reforma *y* humanismo, este último más antiguo y de diverso origen en relación con la Reforma. En la encrucijada entre instancias humanistas e instancias religiosas se crean las condiciones para una nueva relación entre razón y Biblia[20]. Faltan estudios, en el ámbito católico, para establecer el destino de la racionalidad humanista, con su impacto en la Reforma y las sucesivas transformaciones en el campo teológico. Delio Cantimori[21] ha documentado el destino de esa concepción racional que no quería establecer una oposición entre cristianismo y humanismo, y que no hallará un camino fácil ni siquiera en la Reforma. El padre de Lubac, a través de la figura de Pico della Mirandola, intenta presentar el destino posible de una concordancia entre humanismo y cristianismo[22].

2. *La historia y la crítica en el humanismo*

Los humanistas italianos, aunque no fueron primariamente historiadores, contribuyeron mucho a despertar el espíritu histórico[23]. Todos fueron bibliófilos y coleccionistas incomparables de manuscritos; descubrieron muchos de ellos y copiaron las inscripciones antiguas (que hoy ya no existen). Sin duda, no tenían reglas para corregir los textos, y lo hacían por intuición y según su buen sentido. Al comentar los textos antiguos, intentaban explicarlos, y aquí hay que ver uno de los orígenes de la filología. Lorenzo Valla, por ejemplo, fue el «co-

19. R. Marcel, *Les perspectives de l'«apologétique» de Lorenzo Valla à Savonarole*, en *Courants religieux et humanisme à la fin du XVIème siècle*, París 1959, p. 83-100; íd., *Marsile Ficin*, París 1958; íd., *Humanisme italien*, en DS VII (París 1961) 1001-1006.

20. H.G. Reventlow, *Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses von der Reformation bis zur Aufklärung*, Gotinga 1979.

21. *Eretici italiani del Cinquecento*, Florencia 1939.

22. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, París 1974.

23. E. Garin, *L'Histoire en la pensée de la Renaissance*, en *Moyen âge et Renaissance*, París 1969, p. 151-164.

rrector» de Tito Livio, de Heródoto, de Tucídides, el comentador de Salustio; escribió sobre las elegancias de la lengua latina y lo volveremos a encontrar al hablar de la crítica histórica, porque fue el primer crítico filólogo e historiador de Italia. Pero hay que afirmar que los primeros humanistas sólo se interesaron por la historia indirectamente y como excepción. Es el caso de Petrarca y de Boccaccio.

Pronto la historia se convirtió en un género separado de las letras ordinarias: los «funcionarios» de Estado, hombres políticos, se interesan por ella y se dedican a escribirla, sobre todo a cuenta del Estado; el más importante es Leonardo Bruni, nacido en Arezzo en 1369. Bruni, canciller de Florencia, escribió una *Historia de Florencia*, así como un comentario de los acontecimientos italianos de su tiempo, en un buen latín; creó una escuela, en la que sobresalió Poggio Bracciolini (1380-1459). Los otros Estados no se quedaron atrás: en el esplendor de la corte de Alfonso el Magnánimo, en Nápoles, está presente Lorenzo Valla. En Milán, Giovanni Simonetta escribe la historia de los Sforza. En Venecia, Sabellicus (Marcantonio Coccio), muerto en 1506, escribe una *Historia de Venecia* (1487). En Roma, un humanista célebre, Bartolomeo de' Sacchi, apodado Il Platina, escribe una historia de los papas (1474 ó 1475).

Más adelante, en el siglo XVI, aparecen los verdaderos pensadores políticos: Maquiavelo y Guicciardini, que se mueven en el contexto de la revolución florentina de 1494, en el que una viva excitación espiritual decide rehacer la constitución republicana. Si la historia se limita a explicar los hechos, no llega a descubrir sus raíces sociales y económicas; se imponía, por tanto, una fuerte atención a la psicología colectiva y a lo que hoy llamaríamos sociología.

Está claro que los dos hombres que caracterizan ese género histórico son Niccolo Macchiavelli (1469-1527), conocido sobre todo por su libro *El Príncipe* (compuesto en 1513 y publicado en 1531). Este tratado, recopilación de consejos al «príncipe» de Florencia, Lorenzo el Magnífico (el nieto), presenta un pensamiento bastante ambiguo, ya que considera la razón de Estado como supremo criterio moral. Como escribe J.M. Valverde[24], hay siempre en Maquiavelo cierta contención, quizá un residuo de ética o al menos de estética (*la brutta cupidigia di regnare*, «la fea codicia de reinar»); o simplemente el instinto de que no es prudente dejarse regir sólo por la ambición de

24. *Vida y muerte de las ideas*, Barcelona 1980, p. 84.

poder, porque puede revolverse contra el propio príncipe; o quizá la idea de la fama, la única inmortalidad posible para los antiguos, heredada con gran interés por los renacentistas.

Con Francesco Guicciardini (1483-1540), la historia se torna análisis y también escuela de razonamiento político. Se mueve en un horizonte más amplio: ya no escribe la historia de un Estado particular, sino la historia de toda Italia. Además, los motivos idealistas ya no existen; a sus ojos sólo hay intriga, cálculo, ventaja. De Savonarola, piensa que ha sido un flaco servicio dejarse llevar por el entusiasmo religioso y el misticismo.

La sensibilidad que revela toda esa efervescente producción nos aleja de las sutiles e intemporales discusiones escolásticas. Se afirma una toma de conciencia muy aguda de un mundo que va naciendo y de la necesidad de hablar de un modo claro. Lo más importante es que los humanistas son muy conscientes —y así lo enseñan— de que la historia del hombre está hecha para el hombre.

Tal constatación ayuda a comprender el paso decisivo que se da para separar la historia y la teología. No es que los humanistas tengan la intención de separarse de la Iglesia: todos son católicos y no atacan a la Iglesia. Pero, como toman por maestros a los grandes escritores paganos a causa de su superioridad literaria, dejan de lado la concepción providencialista de la historia, de cuño agustiniano.

La nueva metodología pone las bases para la futura crítica histórica. Y los resultados no son despreciables. Blondus (Flavio Biondo, 1388-1463), por ejemplo, no admite que Florencia hubiese sido fundada por Carlomagno, como se solía creer, ya que los escritores contemporáneos del emperador no dicen nada de ello. Lorenzo Valla (1407-1457) va más lejos que todos, porque critica los textos y los mismos documentos. Es él quien, entre los primeros, demostró la falsedad de la famosa donación de Constantino al papa[25] y, por otro lado, se dedicó a la crítica de los textos bíblicos: son suyas las conocidas anotaciones al Nuevo Testamento que deben considerarse como

25. A. Antonazzi, *Lorenzo Valla e la donazione di Costantino nel secolo XV con un testo inedito di Antonio Cortesi*, RSCI 4 (1950) 186-234; F. Gaeta, *Una polemica quattrocentista contro la «De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio» di Lorenzo Valla*, RSIt 64 (1952) 383-398; P. Ciprotti, *Laurentii Vallae «De falso credita et ementita Constantino donatione declamatio»* (edición del texto), Milán 1967; M. Miglio, *L'umanista Pietro Edo e la polemica sulla donazione di Costantino*, BISI 80 (1968) 167-232.

un anuncio de Erasmo y que eran, en su tiempo, de gran audacia. Pero es un genio casi aislado.

Ese movimiento italiano se amortiguó en la segunda mitad del siglo XVI, y ello se debe, al menos en parte, a la Contrarreforma. Hasta entonces, los humanistas italianos habían gozado de una gran libertad: dependían no de la Iglesia, sino de la autoridad laica, y la Iglesia no los molestaba demasiado, porque la Reforma no la había puesto en dificultades. En Toscana, por ejemplo, los Medici se mostraban liberales y sólo controlaban las intervenciones de tipo político. Todo cambia en la segunda mitad del siglo XVI: el despotismo se establece en las ciudades italianas, la libertad política ha desaparecido. Después, los papas reorganizan la Inquisición, vigilan que los humanistas no puedan decir nada que la Iglesia no pueda aprobar. El movimiento del progreso histórico se ha estancado: incluso la escuela que había fundado Blondus deja de tener continuidad.

3. *Una nueva sensibilidad moral*

El hombre, convertido en el objeto central de las artes, de la educación, de la filosofía, también tenía que serlo de la moral. La concepción según la cual el microcosmo humano resume el todo del macrocosmo no era desconocida en la edad media, pero, de hecho, el hombre no era lo más apasionante de la investigación medieval: era Dios, tanto para los cristianos como para los que no lo eran. Cuando se afirma que la moral humanista es antropocéntrica, no se quiere decir que dicho movimiento fuese irreligioso o ateo. El bien y el derecho en último término todavía eran determinados en referencia a la ley y a la voluntad de Dios. Pero pasaba que incluso los moralistas de espíritu más religioso concentraban su interés en la persona humana, en sus capacidades ilimitadas, en su libertad, en sus posibilidades no sólo de salvación eterna, sino de realización terrestre.

Es muy representativa de esta orientación la *Oratio de hominis dignitate* de Pico della Mirandola (1463-1494), a pesar del correctivo que supone Leonardo da Vinci (1452-1519), quien muestra, en sus *Cuadernos*, que no todo es optimismo en la perspectiva renacentista sobre el hombre[26]. La obsesión por el hombre domina las preocu-

26. En la apasionada exaltación del hombre, en el Renacimiento, los humanistas

paciones éticas; para responder a las mismas, la mayoría de los moralistas griegos y romanos fueron editados por primera vez y estudiados con avidez. Platón, Aristóteles —bien conocido en la edad media—, los estoicos y los epicúreos, Séneca, Cicerón y Plotino fueron reexaminados. Los clásicos de la sabiduría cristiana tampoco fueron negligidos: se da un despertar sintomático en el estudio de los padres griegos y latinos, de los escolásticos, como santo Tomás de Aquino y Duns Escoto y también Occam. El sentido de la historia ayuda a adquirir una nueva conciencia de la herencia del pasado.

El estoicismo y el agustinismo (que revive lo mejor del platonismo) presiden la renovación moral. Aunque, según Lipsio (1547-1606), lo más significativo del estoicismo no se halla en la ética, sino en la filosofía de la naturaleza, aporta en el ámbito moral un buen complemento al agustinismo: la ley es explicitada por la gracia, la ciudad celestial es el complemento de la ciudad terrestre. Hubo cierta reconciliación entre esas dos orientaciones, aunque la tensión nunca quedó resuelta.

La línea platónica, plasmada en el agustinismo clásico, recibió nueva savia. El concilio de Florencia (1438-1439) fue la ocasión propicia. Al proyectar la reunificación de las Iglesias griega y latina, muchos eruditos griegos que asistieron al concilio (Gemistos Pletho, Georgios Scholarios, Teodoro Gaza y el cardenal Bessarión) escribieron sobre temas filosóficos y teológicos. Se nota una tendencia preferencial por Platón y su escuela, en oposición a Aristóteles. No sorprende que Cosme de Medici abriera una escuela florentina de estudios platónicos, que no representa un ornato cortesano, sino un centro importante de renovación de la educación cristiana. Aunque no salió de la misma ningún escrito formal ni ninguna enseñanza académica sobre temas morales, su influjo fue profundo en las actitudes de la ética renacentista. De este grupo, hay que considerar entre los más representativos e influyentes a Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. Para ese platonismo florentino la concordancia entre la sabiduría de la Biblia y la de los filósofos antiguos es todo un ideal: la *Concordantia*

celebran su dignidad. Véase E. Garin, *La «dignitas hominis» e la letteratura patristica*, «La Rinascita» 1 (1938) 102-146; G. di Napoli, *«Contemptus mundi» e «dignitas hominis» nel Rinascimento,* RFNS 48 (1956) 9-41; cf., sin embargo, T. Satore, *Pessimismo cristiano nei versi di una miscellanea umanistica,* en *Miscellanea Meerssemmann* II, Padua 1970, p. 619-658; en general, cf. E. Garin, *L'umanesimo cristiano,* Bari 1964; O. Kristeller, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento,* Florencia ^{2}1975.

Moisis et Platonis de Ficino presenta a Platón como el intérprete racional del Nuevo Testamento, aunque en dependencia del Antiguo. Sobre las huellas del platonismo y del pensamiento de san Agustín, Ficino atrae a humanistas tan preclaros como Pontano[27]. En ningún otro país el acercamiento entre los elementos nuevos y los viejos fue tan rápido e intenso como en Italia, lo cual explica aquellas desconcertantes contradicciones de los humanistas que chocaban a los contemporáneos y que ofrecen a los estudiosos actuales enigmas insolubles. *La patria d'Italia è la più intellettiva parte d'Europa, e Toscana la più intellettiva parte d'Italia, e Firenze la più intellettiva città di Toscana*: así expresaba san Bernardino de Siena la conciencia de vivir en una época extraordinaria de genios y de obras, en una nueva primavera itálica, aunque los hombres y los acontecimientos contemporáneos contribuyeron tan poco a salvaguardar esa «patria». La insistencia sobre la dignidad del hombre, por parte de Giannozzo Manetti (a quien se deben tantas versiones bíblicas), de Pico della Mirandola y de otros pensadores, replantea el problema del valor religioso de toda una filosofía que, desde el platonismo florentino hasta las nuevas orientaciones pedagógicas de un Vittorino de Feltre († 1446), quiere permanecer fiel en las grandes líneas a los presupuestos espirituales de la fe tradicional.

Al lado del platonismo, también el estoicismo —que por sus aspectos materialistas, racionalistas e inmanentistas no había podido integrarse plenamente en el espíritu cristiano de la edad media— es asumido por el humanismo renacentista. Un buen representante suyo ya tardío es el pasablemente caótico Giordano Bruno, siempre adicto a las doctrinas de Llull, que escribió tres obras de moral: *Spaccio della bestia trionfante* (1584) —tratado de ética civil—, *Cabala del cavallo pegaseo* (1585) y *De gli eroici furori* (1585). El «furor heroico» significa, en el lenguaje poético de Bruno, la agonía que padece el hombre individual cuando intenta acceder a cierto grado de libertad y de personalidad en un universo regido por la necesidad, y en cuyo seno uno es sólo una mota de polvo en el infinito. Más allá de las fronteras italianas, el estoicismo alimenta la meditación de Montaigne; suscita los trabajos eruditos y moralizantes de Justo Lipsio, profesor de Lovaina (1547-1606); durante las guerras de religión sostiene la constan-

27. Cf. F. Tateo, *L'Aegidius di Giovanni Pontano e il De Trinitate di S. Agostino*, «Vetera christianorum» 6 (1969) 145-160.

cia y anima la acción del filósofo francés y canciller Guillaume du Vair (1556-1621). En el siglo siguiente, Pascal ve en el binomio Epicteto-Montaigne el símbolo de la grandeza y de la miseria del hombre. Sin el estoicismo, ni la moral cartesiana, ni el monismo de Spinoza, ni el vitalismo de Leibniz serían lo que son. Esta asunción clara del estoicismo en el ámbito cristiano se debe a los humanistas, que descubren que la moral estoica extiende a la conducta humana el imperio del *logos* que regula nuestros pensamientos y rige el universo. Toda una moral, que se concentra en la figura del «sabio» en torno al cual surgen las famosas «paradojas» estoicas, explica el éxito de su concepción responsable del hombre que le confiere su inserción serena en la familia, en la patria, en la humanidad entera[28].

La moral estoica, sin embargo, no consiguió el asentimiento unánime de los humanistas italianos. Según Lorenzo Valla, con la obra de Boecio la hipocresía estoica invadió los conventos donde se predicaba el espiritualismo equívoco de aquellos filósofos orgullosos: la condena del placer, la negación ascética de la naturaleza imprimieron en el pensamiento cristiano una orientación funesta, superviviente en el ideal monástico, que Valla ataca duramente. El fin principal de su conocida *De voluptate ac de vero bono* (1431) será reivindicar, contra esa lamentable abdicación humana y contra esa inercia satisfecha, la confianza en la generosidad de una naturaleza aprobada y regida por Dios mismo. Éste es el epicureísmo cristiano[29].

V. El destino del humanismo ante la unificación de la ciencia experimental

En el seno de la riqueza y de la complejidad del humanismo renacentista, la teología se beneficiaría de aportaciones concretas y de metodologías aplicables al mismo estudio de la Escritura. Diversas

28. Cf. G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, París 1970; concreta más nuestro tema W.J. Bouwsma, *The two faces of humanism. Stoicism and augustinism in Renaissance thought*, en *Itinerarium Italicum. The profile of the italian Renaissance in the mirror of its european transformation*, dedicado a Paul Oskar Kristeller con ocasión de su septuagésimo aniversario, dir. por H.A. Obermann y Th. A. Brady, Leiden 1975, p. 3-60.

29. Cf. E. Garin, *Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento*, en *Epicurea in memoriam H. Gibnone*, Génova 1957, p. 217-237.

orientaciones, sobre todo las del llamado «humanismo afectivo», supondrían un resurgimiento de la sensibilidad religiosa, como compensación por los excesos estériles de la escolástica decadente. Pero en este ambiente se presenta la ciencia y su pretensión, moderna, de constituir un humanismo científico. El intento se ha de referir al cuerpo del humanismo tradicional. En *La República* de Platón la ciencia forma parte de la cultura del hombre, es una parte importante de la misma, a pesar del estado rudimentario en que se hallaban entonces las disciplinas científicas. La ciencia es considerada como el preludio inmediato del conocimiento dialéctico, es decir, filosófico. Para la tradición tomada según las diversas épocas (la antigua, la medieval e incluso la renacentista), ciencia y filosofía constituían una unidad en cuanto proponían el desarrollo de la forma tradicional del pensamiento como dependiente de un solo principio, y ello se advertía en la formación práctica de los filósofos, de los teólogos y de la mayoría de personas cultivadas. La ciencia se situaba así en el sistema antiguo de la cultura humana y se podía seguir creyendo cualquier cosa mientras quedase colocada en el conjunto del humanismo, ya que en este caso parecía estar integrada en aquel elemento filosófico que constituía lo esencial, nunca renegado, de un núcleo clásico de humanismo. Sin embargo, en oposición a su maestro Eugenio Garin, exultante y entusiasta del Renacimiento, el profesor Paolo Rossi hoy no pierde ocasión para denunciar la falta de espíritu científico y de progreso intelectual en aquel período.

Tomemos el ejemplo de las investigaciones sobre el cosmos. Aquella época no tenía ideas claramente científicas, sino intuiciones que sólo después de Galileo se podrán llamar empíricas, experimentables y mensurables. Es verdad que, ya en el siglo XV, Nicolás de Cusa había visto la tierra flotando en un espacio sin límites: pero la suya no era la visión de un astrónomo, sino la de un teólogo. En el ámbito científico —concretamente astronómico— será Copérnico (1473-1543), canónigo polaco que se movió en los ambientes italianos, quien propondrá un cambio de perspectivas: el centro del universo lo ocupa el sol y no la tierra. La idea de Copérnico no se publicó hasta después de su muerte; lo hizo un discípulo protestante, con la advertencia de que no era más que una hipótesis y, de hecho, no pasó nada hasta que Galileo la recogió.

Las consecuencias de esta nueva visión las sacó un discípulo de Copérnico, de espíritu lulista, el dominico Giordano Bruno

(1548-1600), considerado posthumanista; vagó errante por diversos países hasta morir a manos de la Inquisición[30]. Como Nicolás de Cusa, Bruno veía el universo abierto, sin límites, hacia el infinito: nuestro sistema planetario es sólo un pequeño mundo entre los innumerables mundos posibles[31]. Tal visión del cosmos se inseria en una teología más o menos panteísta, nada cristiana, que Roma no podía admitir. No es extraño que se le haya venerado como mártir del oscurantismo católico y precursor de los racionalismos modernos: así, en el romano «Campo de'Fiori», donde fue quemado, en el siglo pasado se levantó su estatua con la inscripción: «A Giordano Bruno el siglo XIX, por él adivinado, aquí donde se encendió la hoguera.»

Una reflexión sobre la ciencia que iba avanzando, en todos los ámbitos, instintivamente nos lleva a referirnos a Descartes, posthumanista moderno, y a comparar, desde la perspectiva que nos interesa, el contenido del *Discours de la méthode* (1637) con el de *La República* de Platón. Los cuatro polos del humanismo clásico —indicados al comienzo del presente capítulo— están representados en el *Discours* y, en cuanto al polo del saber, aparecen los tres artículos convenidos en la época preclásica: el saber teológico, el saber filosófico y, al final, las matemáticas. Veamos por qué están representados así. El *Discours de la méthode* es verdaderamente el símbolo cultural de una operación que seguiría y que se convertiría en el gesto casi unánime entre los espíritus avanzados de su momento. Del saber, el saber teológico será rechazado al mismo tiempo como trascendente y como propio de los creyentes. En cuanto al saber filosófico, será convertido y aceptado de nuevo en la perspectiva no del objeto absoluto, sino de la conciencia absoluta, una perspectiva muy distinta de la de la ontología especulativa precartesiana. En fin, las ciencias, concretamente las matemáticas y la fisicomatemática que empezaba, son liberadas o promovidas a la autonomía, lanzadas a una conquista en el seno de la práctica de la vida. En pocas palabras, la universalidad especulativa y lo que es su fundamento en el hombre, lo verdadero tal como es, en la época de Descartes y en toda una elite cultivada de Europa, sufren un cambio capital y decisivo, del que surgió el estado actual de las cosas, con

30. Cf. Ingegno, *Sulla polemica anticristiana del Bruno*, en *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna. Omaggio a Eugenio Garin*, ed. P. Zambelli, Bari 1973, p. 3-36.

31. Cf. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, París 1962; P.-H. Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, París 1962.

todo un cuestionamiento en torno al llamado humanismo científico[32].

El *Discours de la méthode* supone algo muy simple en el fondo: la exteriorización recíproca, en la práctica de la cultura, por una parte, del humanismo y de su universalismo y, por la otra, de la ciencia moderna con su universalismo propio. Para ser pura y libremente ella misma, la ciencia naciente, con su forma y su destino moderno, ha tenido que renegar del humanismo clásico, y el *Discours de la méthode* de Descartes es como el proceso verbal de ese renegar del humanismo clásico por parte del hombre que quiere llegar a lo que es verdadero. El humanismo clásico ha sido considerado como derivación de la forma precientífica de las actividades del espíritu y, como el espíritu científico tiene dificultades para concebir otra cosa que no sea la natural sustitución de lo que es anterior en el tiempo por lo que viene después, su primer juicio sobre lo precientífico es también una especie de condena, cuya severidad se siente animada a propósito del *Discours de la méthode*.

Por otra parte, el mismo humanismo, vuelto más o menos exterior a la práctica concreta de la ciencia, sólo verá en ella una filosofía destinada a organizarse de modo diverso a como lo hacía con el sistema antiguo de los grados del saber. Es un hecho que después de Descartes, filósofo lanzado filosóficamente a la aventura científica, la mirada del pensador y del teólogo es la de un extraño a la aventura científica, a su conquista concreta, al despliegue de su consistencia humana. En una palabra, el humanismo clásico logró hasta cierto punto contemplar la ciencia, pero casi irremediablemente, dejó de estimular, a título de su misma función filosófica, la virtualidad científica.

VI. Lorenzo Valla (1407-1457)

Nacido y muerto en Roma, Valla está convencido de la superioridad de la cultura antigua, en la que descubre un fermento incomparable de regeneración. Porque recurre a la moral racionalista transmitida en los libros de la Sabiduría, cuya significación religiosa, según él, fue empobrecida por la edad media en detrimento de la misma religión,

32. Cf. D. Dubarle, *L'intégration théologique de l'humanisme scientifique*, en *San Ignacio de Loyola, ayer y hoy*, Barcelona 1956, p. 1-26.

tiene que defenderse de una acusación de heterodoxia ante el tribunal de la Inquisición. Su intención es loable. Valla quiere devolver a la fe cristiana el peso de la sabiduría antigua, devolver su pureza a los libros bíblicos corrompidos por copistas infieles o ignorantes, indicar a los sabios los caminos del verdadero cristianismo.

Su vida, muy movida, le llevó a Piacenza y a Pavía —donde escribió el *De voluptate ac de vero bono*, defensa de la ética epicúrea—, a Nápoles, al servicio de Alfonso el Magnánimo entre 1435 y 1448, y finalmente a la curia pontificia con los papas Eugenio IV, Nicolás V y Calixto III. Por sugerencia de Alfonso el Magnánimo, escribió la célebre *Declamatio* contra la donación de Constantino, texto vinculado a la política del rey que oscilaba entre apoyarse en el concilio de Basilea y en Félix V, elegido allí, y colaborar con el papa Eugenio, de quien quería que retirara su ayuda a Renato de Anjou y le concediera la investidura del reino de Nápoles, como de hecho obtuvo con la paz de Terracina (1443).

La crítica de Valla no se limitó a impugnar la pretendida donación de Constantino, sino que se extendió a los textos bíblicos al igual que a los profanos. Es verdad que no se atrevió a publicar sus *Annotationes in Novum Testamentum*, que Erasmo editará en 1505 y que alguien ha clasificado de «punto de partida de la crítica escriturística ofensiva»[33]. Valla, como Bessarión, sostenía la licitud de cambiar la Vulgata, que sólo era una traducción y no un texto sagrado e intangible; otro humanista, Trapezunzio, en cambio, apoyado en la autoridad de un pasaje de Agustín, que seguramente Jerónimo había leído y aprobado, sostenía que la Vulgata no se tenía que cambiar, porque se fundamentaba en la *auctoritas* de toda la tradición. A partir del análisis exegético de la Escritura, sometida al examen de los instrumentos lingüísticos y filológicos, Valla subrayaba la importancia de la teología con una aportación que se revela más decisiva en el plano metodológico que en el plano de los contenidos. Su antipatía por la escolástica —a pesar de su *Enchomion sancti Thomae*—[34], su crítica exegética e histórica, la demolición de la leyenda sobre el origen del

33. P. Mesnard, *Une application curieuse de l'humanisme critique à la théologie: l'Éloge de saint Thomas par Laurent Valla*, RT 55 (1955) 164.

34. G. Cappello, *Umanesimo e scolastica: il Valla, gli umanisti e Tommaso d'Aquino*, RFNS 69 (1977) 423-442; cf. también G. di Napoli, *Tommaso d'Aquino nel Rinascimento*, en *Studi sul Rinascimento*, Nápoles 1973, p. 279-309; P.O. Kristeller, *Il tomismo e il pensiero italiano del Rinascimento*, RFNS 66 (1974) 841-896.

símbolo apostólico, sus expresiones ambiguas sobre el misterio trinitario[35] y sobre la libertad humana[36], la crítica a las órdenes monásticas y conventuales en el *De professione religiosorum* (hacia 1439), por citar algunos de los temas más característicos, habían abonado durante mucho tiempo una serie de juicios duros que hacían de Valla una especie de precursor de la Reforma protestante. Y no era menos provocativa su posición moral. Según sus oponentes, Valla resuelve la moralidad en la utilidad, y la utilidad en el placer; así se opone tanto al rigorismo estoico como al ascetismo cristiano.

Actualmente estos juicios negativos respecto de Valla han recibido un serio correctivo con la publicación de tres estudios muy atentos a su aportación a la teología[37]. Mario Fois presenta la vida cultural de Valla como una lucha por la verdad, que busca, con el arma de la crítica, una Iglesia purificada de errores históricos. En cuanto al punto preciso de la ortodoxia de Valla, afirma en la conclusión que «no era ciertamente integral, pero que es indiscutible»; según el mismo Fois, «no siempre es segura su especulación, pero más por superficialidad y premura polémica que por la aplicación de las propias categorías de pensamiento o del método filológico»[38].

35. Para las analogías entre la doctrina trinitaria de Lorenzo Valla y la de Ramón Sibiuda, cf. H. Reinhardt, *Reimund von Sabunde oder das Wagnis einer Trinitätslehre auf sprachtheoretischer Basis*, WuW 43 (1980) 32-46.

36. Su tratado *De libero arbitrio* (hacia 1438), que pertenece a la época napolitana, está dedicado al obispo de Lérida García Aznárez de Añón. En él sostiene que la relación de la libertad humana y la omnipotencia divina es un problema tan considerable, que la filosofía no lo puede resolver. Como su contemporáneo, Nicolás de Cusa, Valla piensa que la fe es un punto de partida necesario para la filosofía y que ciertos problemas no pueden ser tratados, si no es en referencia a la fe cristiana.

37. El breve estudio de G. Radetti, *La religione di Lorenzo Valla*, en *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, II, Florencia 1955, p. 603-606, ha quedado enriquecido con las obras de M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico culturale del suo ambiente*, Roma 1969; G. di Napoli, *Lorenzo Valla: filosofia e religione nell'Umanesimo italiano*, Roma 1971; S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Florencia 1972.

38. Cf. la adecuada presentación del libro de Fois que hace M. Batllori, *Lorenzo Valla e il pensiero cristiano*, «La civilità cattolica» 124 (1973) 363-366; véase del mismo Batllori, *Lorenzo Valla*, en *Gran enciclopèdia catalana* 15, Barcelona 1980, p. 204.

VII. Marsilio Ficino (1433-1499)

En el humanismo renacentista, Ficino representa, con su obra de traducción literaria y de replanteamiento filosófico del platonismo y del neoplatonismo, el paso de la fase filológica a la filosófica, como afirmación de la centralidad del hombre en el universo y la revalorización de la historia humana[39].

Habiendo recibido de joven la influencia de la renovación del helenismo, y sobre todo del platonismo que, en Florencia, después del concilio de la unión de 1439, había surgido con vigor, dedicó a Cosme de Medici, en 1456, sus *Instituciones platonicae*. Cuando Medici creó la Academia Platónica (1462), de la que fueron miembros laicos y eclesiásticos, escritores y políticos, a fin de realizar una unidad de vida civil e intelectual, llamó a Ficino, cuyo nombre en adelante será inseparable de esa institución influyente. Ficino intentaba en ella la fusión entre platonismo y cristianismo, aunque otras corrientes y tendencias confluían en la misma con un tono netamente esotérico e incluso astrológico y mágico[40]. Con sus intuiciones místicas, el platonismo florentino obtuvo amplia audiencia en Europa: no sorprende que Ficino sea considerado como uno de los maestros de la conciencia moderna. Era creyente fervoroso y sacerdote, y dio a la Academia una orientación espiritualista que no logró la contemporánea escuela de Padua con su renovación aristotélica de tendencia averroísta (en la misma se negaba la inmortalidad del alma, se profesaba la doble verdad, etc.; el concilio de Letrán de 1513 tuvo que condenar ese movimiento). En Florencia, en cambio, donde habían estado como maestros Gemistos Pletho († 1452) y sobre todo su gran discípulo el carde-

39. En cuanto al hombre, la posición de Ficino queda bien situada en el artículo de E. Colomer, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des Christlichen Humanismus*, en *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der Christliche Humanismus*, Maguncia 1978, p. 131-136. Para una información más completa, cf. A.-J. Festugière, *La philosophie de l'amour et Marsile Ficin*, París 1941; G. Saitta, *Marsilo Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, Bolonia 1954; R. Marcel, *Marsile Ficin*, París 1958; íd., *Marsile Ficin*, en DS V (París 1964) 295-302; M. de Gandillac, *Marsile Ficin*, en *Encyclopaedia universalis* 6, París 1968, col. 1074-1075.

40. Cf. J. Delumeau, o.c. en la nota 2, p. 398-401 y 490; E. Garin, *Considérations sur la magie*, en *Moyen âge et Renaissance*, París 1969, p. 135-150. Así no es extraño que, en Florencia, Filippo Strozzi, antes de poner la primera piedra de su palacio hiciera celebrar misas en cuatro iglesias de la ciudad y simultáneamente pidiera a Marsilio Ficino que interrogara a los astros.

nal Bessarión († 1472), Ficino, que quería permanecer en la ortodoxia, pedía a Platón que testificase a favor del cristianismo y, por ejemplo, probase la inmortalidad del alma. Este intento apologético y teológico no provocó condena alguna, ya que en último término era, en la terminología del florentino, el abrazo de una *pia philosophia* con una *docta religio*[41].

La obra escrita de Ficino[42] puede agruparse de la manera siguiente:

a) Traducciones latinas y comentarios a las obras de Platón (ed. completa en 1477), de Plotino (1485), de la mayoría de los neoplatónicos conocidos por nosotros: Psellos, Jámblico, el pseudo Dionisio, Proclo, Porfirio, etc. También comentó la epístola de san Pablo a los Romanos.

b) Una obra de apologética cristiana, *De religione christiana et fidei pietate* (1474), la primera en fecha de este género que proseguirá algunos años más tarde Savonarola con el *Triumphus crucis*[43]. El significado de esta obra dentro de la apologética humanista ha sido bien señalado por R. Marcel[44], a pesar de que Urs von Balthasar cree que lo subraya demasiado exclusivamente[45]. Sin embargo, no se puede negar la presencia de unas nuevas bases en la apologética que, después de haber sido ilustradas en la Iglesia católica por Gil de Viterbo y Girola-

41. No fue fácil a Ficino conciliar cristianismo y platonismo. La dinámica de su pensamiento podía conducirlo al panteísmo. Además, la concepción del infierno que expone no es la de la Iglesia y, en general, se puede decir que su espiritualismo es adogmático. Ni la doctrina del pecado original ni la venida del Redentor son necesarias a su filosofía, a la que se añaden artificialmente. Cf. J. Delumeau, o.c. en la nota 2, p. 456.

42. *Opera omnia*, 2 vol., Basilea 1561-1576; *Supplementum ficinianum*, ed. P.O. Kristeller, 2 vol., Florencia 1957; trad. francesas: *Commentaire sur le Banquet de Platon*, trad. de R. Marcel, París 1956; *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, trad. de R. Marcel, 3 vol., París 1964-1969.

43. Las relaciones de Ficino con Savonarola superan el círculo de la apologética académica: la situación «profética» del dominico fue objeto de un juicio por parte de Ficino que osciló entre considerarlo un instrumento de Dios contra el mal y ver en él la encarnación del Anticristo. M.A. Granada ha mostrado cómo Maquiavelo y Ficino quedaron seducidos por Savonarola, y que mientras Maquiavelo redujo su profetismo a la dimensión política, Ficino siguió un proceso de balanceo: *Maquiavelo, Ficino, Savonarola*, ROc 20 (1983) 47-60.

44. Cf. R. Marcel, art. cit. en la nota 19; íd., *Marsile Ficin*, París 1958, p. 583-602.

45. H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, IV. *Le domaine de la métaphysique*, 3. *Les héritages*, París 1983, p. 49.

mo Seripando, fueron asumidas por teólogos protestantes y han mantenido una posición vital en el pensamiento religioso moderno[46]. De todas formas, estamos lejos del vigor de un Ramón de Sibiuda o de un Juan Luis Vives.

c) Un ensayo de síntesis teológica cristiana de inspiración platónica, *Theologia platonica sive de immortalitate animarum et aeterna felicitate* (1482), donde se advierte, más que en otras obras, la influencia del pseudo Dionisio. Podemos decir que en esta obra se vuelve a encontrar el espíritu mismo de aquel a quien Nicolás de Cusa no dudaba en calificar «el más grande de los teólogos». Los motivos de tal predilección son diversos. En primer lugar, a pesar del silencio de san Agustín y las dudas de Valla, Ficino estaba persuadido de que ese Dionisio era el Areopagita convertido por san Pablo. En segundo lugar, dicho teólogo era platónico; por último, hallaba en sus tratados los mejores argumentos para justificar su doctrina, que aspiraba a dar el paso del intelectualismo emanentista al espiritualismo cristiano, intento que no siempre pudo superar resultados poco felices.

d) Un gran número de cartas que tratan, a la manera de los humanistas, diversos temas de erudición, de filosofía, de moral, de religión y que ofrecen numerosos detalles autobiográficos.

La *Teología platónica*, la obra capital de Marsilio Ficino, fue la respuesta del humanismo, consciente de la obligación de proponer un sistema coherente que iluminara todas las cuestiones planteadas por los intelectuales del momento en el plano filosófico y moral. Su eje será el hombre, que sería el más desgraciado de los animales de la tierra, si no pudiera llegar a la certeza de que se puede salvar. Pues es el único que ha recibido, con la miseria de su finitud, la conciencia angustiada de sus límites. A pesar de su fragilidad física, común con todos los seres vivientes, es el único que tiene una inquietud espiritual y una sed de certeza. El hombre choca por todas partes con el sufrimiento y la muerte, y con el sentimiento de que vivimos en un mundo de sombras y de ilusiones, cuyo secreto se nos escapa. En este contexto, apto para el desengaño, el alma humana se presenta, por su dignidad, como la síntesis del universo y el reflejo de Dios, que no es sólo amado, sino que ama a los hombres, los cuales a la vez hallan su propia perfección en la caridad recíproca. La entusiasta visión filosó-

46. E. Garin, *Images et symboles chez Marsile Ficin*, en *Moyen âge et Renaissance*, París 1969, p. 233.

fica de Ficino, con su derivación moral, se fundamenta en el amor que une a todos los hombres en una sola especie, en cuanto son hijos de Dios; este amor se llama *humanitas*. La estructuración y la circularidad de dicho amor, tematizado por Ficino, ha sido sensiblemente expuesta por Urs von Balthasar, atento —obviamente— a la relación entre amor y belleza[47].

VIII. Pico della Mirandola (1463-1494)

El joven príncipe della Mirandola, conde de Concordia, aparece como una figura de excepcional envergadura. A pesar de la ambición un poco pueril de sus inicios (el *de omni re scibili et de quibusdam aliis* que se le atribuye es, en todo caso, sólo una caricatura de Voltaire), fue un buen conocedor de la filosofía y de la teología (aunque demasiado encaprichado con la cábala, la novedad de entonces)[48], no fue heterodoxo en absoluto (la condena de algunas de sus tesis no tiene el carácter que se ha pretendido), sino un inquieto por servir mejor a la Iglesia en medio de la ebullición del *quattrocento*. Su muerte a los treinta y un años le impidió sin duda poder llegar a la plenitud esbozada.

Irenista, como lo será Erasmo más tarde, Pico fue un espíritu mejor equipado que él en la teología y la filosofía; menos obsesionado

47. Cf. o.c. en la nota 45, p. 49-52.

48. El humanismo, que buscaba en todos los ámbitos el retorno a las fuentes, tuvo tanto interés para los estudios hebreos como lo tuvo para los griegos. Ambos despertares fueron solidarios y tuvieron como común denominador el deseo de reanudar un contacto directo con la Biblia. A mediados del siglo XV, gracias a Nicolás V y al erudito Giannozzo Manetti, que estaba a su servicio y buscaba los manuscritos hebreos, la Biblioteca Vaticana se había convertido en la más rica de Occidente, no sólo en obras griegas, sino también en judías. En este contexto, se comprende que Pico della Mirandola, a quien los judíos de Padua y de Perusa habían iniciado en la cábala, llegara a reunir un centenar de libros judíos. Fue entonces el gran promotor de los estudios hebreos y ejerció un influjo decisivo en Juan Reuchlin (1455-1522) que lo visitó en Florencia. Reuchlin, autor de la primera gramática hebrea escrita por un cristiano (1506) y de dos obras sobre la cábala –el *De arte Kabbalistica* y el *De verbo mirifico*–, fue a comienzos del siglo XVI la principal autoridad europea en materia de literatura judía. Así, la mística surgida de la cábala se vuelve uno de los componentes de la cultura filosófica y teológica del Renacimiento. Sin ella no se puede comprender el pensamiento visionario y sincrético de un Gil de Viterbo (1469-1532) o de un Guillermo Postel (1510-1581). Véase Fr. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, París 1964.

que el maestro de Rotterdam por la decadencia del pensamiento escolástico[49], había asimilado sus frutos principales y mantenía sus logros esenciales, sobre todo tomistas, ante los humanistas más estilistas que pensadores. Además, como su pensamiento concedía un lugar decisivo, en la línea de un san Agustín o de un san Bernardo, a la consideración de Dios en la unión de amor, no como un tema teórico, sino como una realidad religiosamente vivida, habría podido contrarrestar mejor que nadie la posición luterana, si no hubiera muerto tan joven. En esta perspectiva, su intenso cristocentrismo habría sido crucial.

A estas conclusiones llega el padre de Lubac en su obra sobre Pico della Mirandola, enriquecida con una increíble erudición, capaz de disipar muchos malentendidos[50]. Pico no fue el antidogmático, el antisacramental, el puro «evangélico» que algunos han dicho[51], o un atrevido *fan* de Prometeo. Más de una vez se ha considerado a Pico desde una problemática extraña a la suya, ya existencialista, y en último término atea, ya herética. Para corregir el error o el prejuicio, basta con abrir los padres griegos y latinos, o los medievales o sus inmediatos, como Nicolás de Cusa[52], o los modernos, como Bérulle o Pascal. Nos damos cuenta de que el pensamiento de Pico, incluso en las expresiones más audaces, es llevado por la tradición cristiana y por la inspiración de sus mejores genios, de los que se benefició. Pico es resueltamente cristiano. Su humanismo no es tanto el del microcosmo cuanto el de la imagen de Dios. En fin, el padre de Lubac muestra su

49. Cf. A. Dulles, *Pic della Mirandola and the scholastic tradition,* Cambridge, M., 1941, que presenta algunas de las intuiciones de E. Anagine, *Giovanni Pico della Mirandola. Sincretismo religioso-filosofico,* Bari 1937.

50. *Pic de la Mirandole. Études et discussions,* París 1974; véase la recensión de R. Desjardins, BLE 76 (1975) 126-130.

51. Se puede pensar en primer lugar en E. Cassirer, *La filosofia di Pico della Mirandola e il suo posto nella storia universale delle idee,* en P.O. Kristeller, *Dall'umanesimo all'illuminismo,* Florencia 1967. Se ha leído a Pico con prejuicios que han permitido amplificar pequeños indicios y por último entenderlo mal. Su antropología *De hominis dignitate* es ya moderna, es verdad, pero se inscribe en la línea de una tradición antigua y muy arraigada (véase E. Colomer, art. cit. en la nota 39, p. 137-143). Su evangelismo se sitúa también en el movimiento de reforma que precedió al de Lutero y que llevó a Savonarola a morir quemado.

52. Cf. E. Colomer, *De la edad media al Renacimiento. Ramón Llull-Nicolás de Cusa-Juan Pico della Mirandola,* Herder, Barcelona 1975; M. Batllori, *Giovanni Pico della Mirandola i el lul·lisme italià al segle XV,* en *A través de la història i la cultura,* Montserrat 1979, p. 269-277.

aspiración constante a restaurar, en la medida de lo posible, la unidad de los espíritus: la *pax philosophica* y la concordia religiosa. Es un espíritu católico.

A pesar de su corta vida, Pico nos ha dejado una obra importante[53]. En 1486 compone sus famosas novecientas tesis *Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum* (*Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae*), auténtico manifiesto del humanismo, mezcla de erudición y de provocación intelectual. Algunas de estas tesis, escritas para ser discutidas en Roma, fueron condenadas por Inocencio VIII; después el autor fue absuelto por Alejandro VI. El incidente le llevó a publicar la *Apologia*, redactada en veinte noches de trabajo excitante[54]. La *Oratio de hominis dignitate*, el prefacio que Pico había escrito para acompañar sus novecientas tesis, representaba el eje en torno al cual se desarrolla su pensamiento y también la proclamación del advenimiento de un mundo nuevo, el manifiesto de un humanismo seguramente cristianizado, e incluso de un humanismo cristiano, distinto, sin embargo, del de Erasmo, de Moro o de Vives.

Este pensamiento se centra en «el Espíritu como libertad». Naturaleza espiritual creada, el hombre es imprevisibilidad total. Ninguna forma lo define, es decir, cierra sus límites, ya que, más allá de la más alta forma posible, incluso puede hacerse uno con el Padre[55]. Este principio de indeterminación y de apertura es al mismo tiempo principio de universalización y de unificación. En esa naturaleza paradójica, que no se parece a ninguna otra, en cierta manera está contenida toda la naturaleza: el microcosmo que contiene el macrocosmo; el hombre es centro del universo y a la vez libre respecto de los vínculos cósmicos. Su naturaleza se caracteriza, pues, por la universalidad y la libertad. Con todo, el hombre queda pervertido por el pecado, que lo

53. *Opera omnia,* 2 vol., Venecia 1948; *Disputationes adversus astrologos,* ed. E. Garin, Florencia 1946; *De Ente et Uno,* ed. A.-J. Festugière, París 1932; *Comento alla Canzone d'amore,* ed. E. Garin, Florencia 1942; trad. castellana: *De la dignidad del hombre,* ed. preparada por L. Martínez Gómez, Madrid 1984; trad. francesas: *L'Être et l'Un,* trad. de A.-J. Festugière, París 1932; *De la dignité de l'homme,* trad. de P.M. Cordier, París 1957.

54. Esta obra describe en embrión el itinerario intelectual de Pico que, según J.-C. Margolin, puede formularse «de la *exploratio* a la *disputatio;* de la *disputatio* a la *contemplatio*»: *Pic de la Mirandole,* en *Encyclopaedia universalis* 13, París 1968, col. 27-28.

55. Cf. de Lubac, o.c. en la nota 50, p. 67; cf. también G. di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo,* Roma 1965.

sitúa debajo de las criaturas; pero, a pesar de ello, la gracia sobrenatural lo regenera más maravillosamente en el Verbo de Dios encarnado, el único mediador de todas las cosas[56]. Así, el acto por el que alcanza su felicidad suprema no es ni de la inteligencia ni de la voluntad; consiste en la unión de unidad *quae est in alteritate animae* con la unidad *quae est sine alteritate*, unión del hombre con «aquel que es él mismo uno». Como los grandes místicos, Pico busca «una metafísica delirante de la libertad». *También le vemos tratar la cuestión básica De Ente et Uno* (1491): con Platón, Aristóteles y santo Tomás distingue *ens* y *esse*, afirma la superioridad del Ser sobre el Uno y combate, por un lado, a los averroístas[57] y a algunos tomistas timoratos que no quieren que Dios esté sobre el *ens* y, por otro lado, a los neoplatónicos que quieren que Dios esté sobre el *esse*. Con esta distinción asegura una base filosófica a la gran tradición de la teología negativa que el concilio IV de Letrán había consagrado.

En 1489 terminó su *Heptaplus id est de Dei creatoris opere*, titulado también *Heptaplus, de septiformi sex dierum enarratione*, obra que, en forma de comentario al Génesis, trata los grandes temas de la cosmología y de la concepción del mundo. El *Comento sopra una canzone d'amore* de Girolamo Benivieni presenta a un Pico platonizante, sensible al amor y a la belleza. También escribió las *Disputationes in astrologiam divinatricem* (edición póstuma, 1495), escrita contra quienes pretendían ver en los signos de la naturaleza, y sobre todo en los astros, indicaciones sobre el futuro y más aún las causas determinantes del futuro. El florecimiento de la astrología en ese momento estaba muy extendido por Europa: los países catalanes estaban implicados no sólo porque se utilizaron los nombres de Ramón Llull y Arnau de Vilanova, sino por el éxito obtenido por el vicense Bernat Granollacs y por los valencianos Jeroni y Gaspar Torrella[58].

En los últimos años de su breve vida, aquel espíritu excepcional se acercó, por influjo de Savonarola, al ideal religioso hasta el punto de querer hacerse dominico. «¿Hay que hablar para Giovanni Pico de una conversión? Sí, pero parece que con los mismos matices que para Pascal. Hay en Pico una ascensión espiritual, y hacia el fin un extraño

56. De Lubac, o.c. en la nota 50, p. 179.
57. Cf. B. Nardi, *La mistica averroista e Pico della Mirandola*, «Archivio di Filosofia» 10 (1949) 55-75.
58. M. Batllori, *Reflexions sobre la cultura catalana del Renaixement i del Barroc*, o.c. en la nota 52, p. 135-136.

desapego de la gloria humana que le hace destruir algunas de sus poesías profanas, una ardiente búsqueda de vida contemplativa y evangélica»[59]. Su influencia en el humanismo devoto francés de los siglos XVI y XVII será reconocida por todos los estudiosos[60].

IX. Reflexiones conclusivas

Después de la presentación de estos tres humanistas, queda confirmada, sobre una base concreta, la panorámica expuesta en el apartado sobre la interpretación del humanismo renacentista. El humanismo es un ámbito que se presta a ambigüedades. Exaltar al hombre, superando la medida, ¿no es ser pelagiano? Constatar sus debilidades, con cierto pesimismo, ¿no es profesar que ha perdido su grandeza y su libertad? Si tomamos de nuestros autores proposiciones aisladas, como no se puede decir todo a la vez, nos convertiremos ingenuamente en adoradores o despreciadores del hombre.

Sin embargo, si quisiéramos hacer un balance, desde una perspectiva teológica, deberíamos reconocer que el humanismo italiano del Renacimiento representó un valor de importancia decisiva en la cadena de las aportaciones sucesivas de las diversas épocas. Por un lado, se puso a Platón y a sus discípulos al servicio de la fe cristiana, intento nada despreciable; y, por otro lado, las vanas disputas teológicas de la escolástica decadente quedaron sustituidas —de momento, por desgracia— por el estudio de la Biblia y de los padres, que más tarde, con Erasmo y Lutero, se convertirían en la base de la teología renovada que se anhelaba. También hemos podido comprobar que, a pesar de los excesos y las debilidades, el humanismo italiano colaboró en el rejuvenecimiento de la ética que —determinada también por la espiritualidad surgida de la *devotio moderna*— se basaba en el conocimiento de Dios y obligaba al hombre a superarse en la búsqueda de lo que los humanistas llamaban la plenitud. Es verdad que todo ello tenía lugar en un clima pastoral marcado por el miedo, ya que la Iglesia

59. Desjardins, art. cit. en la nota 50, p. 130.
60. Cf., además de la obra del padre de Lubac (nota 50) y de G. di Napoli (nota 55), L. Gautier Vignal, *Pic de la Mirandole*, París 1937; E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, Parma 1963; *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, actas del congreso de Mirandola, 2 vol., Florencia 1965.

docente iba idealizando una visión severa de la vida[61]. Es posible que se tenga que presentar el Renacimiento con una coloración más oscura de la que se ofrece habitualmente. ¿Corresponde realmente esa época al elogio del hombre hecho por Manetti o Pico della Mirandola, o a la serenidad de la pintura de Rafael, o a las fiestas cardenalicias? El humanismo no significa forzosamente optimismo, y muchos representantes eminentes del Renacimiento evolucionaron hacia una inquietud religiosa desprovista de serenidad (el mismo Pico della Mirandola o Miguel Ángel); más aún, la mayoría de los hombres más significativos no se tuvieron por Prometeos. A menudo se sentían frágiles y pecadores, inclinados a la melancolía, angustiados por el declinar rápido de un mundo que les llevaba irremediablemente a la vejez. Si el platonismo y el neoplatonismo habían sido la principal filosofía del Renacimiento, habría que añadir —y no olvidarlo— que el agustinismo, que acompaña a este último, ha marcado con su pesimismo a nuestro Occidente, y de un modo especial al siglo XVI, período del nacimiento del protestantismo.

Todo ello muestra la complejidad en que se mueve quien intenta elaborar un balance de este momento privilegiado, desde una perspectiva teológica. En verdad, no faltan puntos débiles: un Petrarca, que, siguiendo a san Agustín, consideraba a los romanos como un pueblo escogido; un Bruno, un Manetti y un Ficino que veneraban a Sócrates como un santo; un Valla que, con su crítica, sembró la duda en muchos espíritus... Todo eso no fue obstáculo, sin embargo, para que san Bernardino de Siena († 1444) atrajera a las masas con la predicación de Jesucristo y la denuncia de la superstición, y para que los que se dedicaban a las letras antiguas buscasen en las mismas lo que podía hacer más humano al hombre y le podía ayudar, en expresión de Platón, a «hacerlo más semejante a Dios, en la medida de lo posible».

En la línea iniciada por los padres de la Iglesia, los humanistas italianos intentaron transponer las virtudes de un Sócrates o de un Séneca o de un Marco Aurelio, y podemos lamentar las frecuentes reservas de la Iglesia jerárquica, que no siempre comprendió que pasar de la sabiduría helénica a la santidad del Evangelio podía constituir una pedagogía válida en el plano cristiano. Con ciertas condenas del humanismo, la Iglesia se privó de una aportación positiva a su propia

61. Cf. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIème-XVIIIème siècles)*, París 1983, p. 626.

reforma. De este modo coincidió con Lutero, que, mientras debía a los humanistas italianos el retorno a las fuentes —la Biblia y los padres de la Iglesia—, paradójicamente no dudó en condenarlos, con el pretexto de que su ideal era recordar al hombre su excelencia y dignidad, ideal que no coincidía precisamente con el punto de partida de su nueva espiritualidad reformista.

Estas reflexiones no deben interpretarse como una desvaloración de la novedad respecto del mundo medieval que comporta el humanismo italiano. A lo largo del presente capítulo, han aparecido ya sus aportaciones tan decisivas para la historia del pensamiento moderno —y, en concreto, de la teología— en Europa. Una nueva concepción del hombre, crítica e histórica, atenta a su situación como clave y cabeza del universo, es el punto de partida de un largo proceso que, comenzando en el Renacimiento italiano, llegará hasta nosotros, «aunque quizá, en lo más esencial, encontrando su antítesis en nuestra época, como final del desarrollo de aquella puesta en marcha»[62].

Por último, hay que subrayar una observación que sólo ha quedado insinuada. Los sentimientos, y más aún las actitudes, de los humanistas los alejan del pueblo. Su catolicismo, que adopta un acento moral, repudia muchas de las formas de piedad medieval que fomentaban la solidaridad y la comunión de los santos[63]. Además, abandonaron el sentido social de la escolástica: los «intelectuales» medievales se mueven corporativamente en el seno de las universidades. Los humanistas, que sólo frecuentaban las academias, suelen aislarse en el campo, a menudo en busca de la gloria y con la pretensión de regir la opinión.

Sus creencias no son las del pueblo: al exaltar al individuo, suelen despreciar lo «vulgar»; la lengua del pueblo, como su religión, les parece bárbara. Hay dos religiones que se ignoran e incluso se oponen: la de los sabios y filósofos y la del pueblo. La jerarquía intentó más de una vez conciliarlas, pero sin lograrlo. La *devotio moderna* tuvo seguramente su papel en esa dislocación. El ideal místico, que propuso, favoreció el aislamiento para buscar el contacto íntimo con Dios, lo cual perjudicó la celebración comunitaria: la misa perdió para los fieles su sentido litúrgico. En tal caso, se entregaron a

62. J.M. Valverde, o.c. en la nota 24, p. 76.
63. Cf. F. Rapp, *Reflexions sur la religion populaire au moyen âge*, en B. Plongeron (dir.), *La religion populaire*, París 1976, p. 51-76.

las prácticas devocionales que respondían mejor a un deseo de vida interior y a un «inmenso apetito de lo divino»[64]. En esta línea, el florecimiento fue espléndido[65].

64. B. Moeller, *La vie religieuse dans les pays de langue germanique à la fin du XVème siècle*, en *Colloque d'histoire religieuse*, Lyón 1963, p. 35-53.

65. Cf. G. Penco, o.c. en la nota 4, p. 464-478 y 557-579. Observemos que algún texto ascético italiano, como el *Specchio della Croce* de Domenico Cavalca, fue traducido al catalán por los monjes de Montserrat, que habían ido a Italia en la época del gran cisma y de los cuales se servía la reina María de Aragón para obtener libros espirituales procedentes de Italia: cf. A.M. Albareda, *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall'abate Garsias Jiménez de Cisneros (1493-1510)*, AHSI 25 (1956) 307.

Capítulo tercero

ESPÍRITU CRÍTICO Y CONCIENCIA CRISTIANA

I. Introducción

Tradicionalmente se ha admitido que la cultura del Renacimiento se basa en el descubrimiento de la filosofía antigua de cuño platónico, mientras que la edad media se apoyaba en el aristotelismo. No falta quien cree que la cultura del Renacimiento es tributaria de Platón y de Aristóteles[1]. Pero parece más probable que las alternativas, en ese momento histórico, no fuesen Platón y Aristóteles, sino el estoicismo y el agustinismo, vinculados a la antigua tradición de la elocuencia: el estoicismo, gracias a la antigua enseñanza moral de los oradores y de los ensayistas latinos; el agustinismo, a través de la teología y de la retórica (arte de persuadir) de Agustín. El estoicismo era ecléctico en sus fuentes asiáticas, griegas y romanas; para el humanista, conllevaba alguna vez un conjunto de creencias ligadas al paganismo helénico. El agustinismo, no siempre fácil de definir, comportaba un lento movimiento, a partir de una comprensión neoplatónica del cristianismo, hacia una comprensión bíblica del mismo cristianismo.

Entre el estoicismo y el agustinismo, se da una parte de compatibilidad y una parte de diferencia radical. Compatibilidad: los estoicos eran piadosos, admitían una providencia divina, predicaban la obediencia a la voluntad divina, aceptaban la idea del pecado y de la

1. W.J. Bouwsma, *The two faces of humanism. Stoicism and augustianism in Renaissance thought*, en *Itinerarium Italicum. The profile of the italian Renaissance in the mirror of its european transformations*, dedicado a Paul Oskar Kristeller con ocasión de su septuagésimo aniversario, dir. por H.A. Oberman y Th.A. Brady, Leiden 1975, p. 3-60.

personalidad humana, admitían la fraternidad de los hombres y la paternidad de Dios, hablaban de la inmortalidad del alma[2]. Diferencia: se da entre el concepto bíblico de la creación y el principio helenístico de la inmanencia que admite un universo eterno. De ahí, como consecuencia: el estoicismo es una teología natural, la razón da al hombre su carácter específico, el hombre debe seguir la razón para practicar la virtud, conocer el bien es hacerlo; el agustinismo considera al hombre como una criatura de Dios, pero el hombre sólo conoce la voluntad divina por la Escritura, por las revelaciones divinas.

La alta edad media se sintió atraída por los aspectos más platónicos del agustinismo; desde el siglo XIII empieza a declinar la influencia de Agustín y de los padres, pero se mantiene viva una tradición agustiniana sobre todo en el ámbito de los franciscanos. Sin embargo, las autoridades predilectas se llaman Cicerón, Séneca y Boecio, y el Renacimiento conoce el estoicismo tan bien como Epicteto y Plutarco, sin ocuparse de las fuentes, aunque considere el estoicismo como más tradicional y el agustinismo como más reciente.

En el pensamiento humanista, el elemento estoico se presenta como opuesto a los hábitos de pensar de los escolásticos, aunque sobre dicha oposición se tendría que matizar y señalar las excepciones[3]. Se valora este elemento estoico como respuesta a los problemas modernos, al reafirmar el orden armonioso de la naturaleza; se lo aprecia, porque subraya el valor del espíritu humano y las prerrogativas del hombre; su admiración del orden conduce a la admiración de Roma (de Petrarca a Lipsio). El estoicismo aspira a un mejoramiento de la sociedad por un retorno al pasado, y el humanismo se sirve de conceptos tales como los de *reformatio, restauratio, restitutio*; la virtud central para la sociedad es trabajar por obtener la paz, en perfecto acuerdo con los principios invariables del orden universal. La perturbación del espíritu es, para el humanista estoico, una respuesta a los estímulos exteriores, pero el espíritu debe estar sometido al control de la razón: es la filosofía la que cura el alma en sus dificultades (Pico della Mirandola, Vives); la aplicación concreta —el caso de Lipsio lo prueba— está reservada a la elite. Los opositores son la masa, los enemigos de la *poesis*; elocuencia, sabiduría, nobleza de vida son dones concedidos a una minoría (véase el *Enchiridion* de Erasmo); el sabio vive solo, lejos de la multitud.

Hay sin duda ejemplos de humanismo estoico y de humanismo agustiniano en los mismos autores y difícilmente se hallan ejemplares puros. Hay una variedad en los predominios: simplificando, Erasmo es más estoico que agustiniano, y Valla más agustiniano que estoico; la ambigüedad está en el corazón mismo de los humanistas. Por otro lado, el estoicismo y el agustinismo no representan dos facciones en un movimiento más amplio: son polaridades que nos ayudan a comprender mejor el movimiento humanista que, en sus comienzos renacentistas, conoce una mezcla de ambas, y se dirige hacia un eclecticismo.

En este contexto hay que situar a Erasmo de Rotterdam, el llamado «príncipe de los humanistas». Su obra, consagrada en gran parte a la renovación de la teología y de la piedad cristiana, plantea el problema del «humanismo cristiano». ¿Cómo son compatibles humanismo y teología?[4] Prescindiendo de los posibles juicios de los intérpretes, debemos limitarnos ahora a la respuesta concreta e histórica dada por Erasmo, la cual no se puede desconectar de la *devotio moderna* en que fue formado. En ciertos aspectos, la *devotio moderna* posee afinidades con el humanismo: así, sus adeptos muestran poco entusiasmo por la escolástica y dan una gran importancia a la lectura de la Biblia y de los padres, de san Jerónimo en particular; insisten en la alta significación de la religión personal en reacción contra la piedad demasiado a menudo formalista de la baja edad media. Erasmo encuentra en este clima espiritual elementos para su ideal de biblista humanista dedicado a la causa de la piedad personal. Pero, en él, el antiintelectualismo

2. El tema de la inmortalidad del alma, presente en el humanismo renacentista, ha sido presentado de modo sintético y global por G. di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turín 1963; analiza un ámbito concreto É. Gilson, *L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVème siècle*, en *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Venecia 1963, p. 31-61. Cf. M. Batllori, *Elements comuns de cultura i d'espiritualitat*, en *A través de la història i de la cultura*, Montserrat 1979, p. 102-103.

3. Cf. G. Cappello, *Umanesimo e scolastica: il Valla, gli umanisti e Tommaso d'Aquino*, RFNS 69 (1977) 423-442.

4. Cf. G. Chantraine, *Érasme théologien. À propos d'une discussion récente*, RHE 64 (1969) 811-820, discusión que arranca en la obra de E.W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, Basilea 1966; íd., *Die Einheit der Theologie des Erasmus*, «Theologische Literaturzeitung» 95 (1970) 641-682. Para este tema, cf. Ch. Béné, *Érasme et saint Augustin ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Ginebra 1969.

de los devotos cede más de una vez al entusiasmo y al orgullo de los hombres del Renacimiento[5]. Erasmo fue el primero en sistematizar y divulgar, de modo personal, la teología humanista italiana en Europa.

II. Erasmo de Rotterdam

1. *Introducción*

Erasmo no fue el único ni el primero en plantear la cuestión de un «humanismo cristiano» o de un «nuevo» cristianismo. Él encarnó, quizá del modo más vivo y eficaz, las tendencias humanistas en busca de un evangelismo diáfano, que pululaban en el ambiente. Contribuyó a difundir en buena parte de Europa, con sus escritos brillantes, los ideales típicos del movimiento, la tolerancia, la purificación de las estructuras arcaicas que todavía gravaban a la Iglesia, el retorno a las fuentes, sobre todo a la Biblia: divulgó un patrimonio espiritual que todavía influye hoy. No es excesivo decir que fue, durante algunos decenios, como el padre intelectual de media Europa.

Surgen dos interrogantes. ¿A qué se debe la gran influencia que ejerció un hombre que no era ni un profundo pensador ni el profeta de un despertar moral? ¿Esta influencia fue positiva o negativa?

La primera pregunta se puede contestar fácilmente: Erasmo supo expresar mejor que otros aspiraciones difundidas en grandes ámbitos de la opinión pública; se convirtió, en cierto modo, en el intérprete de su tiempo. Cuando después la historia empezó a moverse bastante más rápidamente de lo que había previsto, Erasmo, intelectual puro y no hombre de acción, menos original y creativo de lo que parecía a primera vista, quiso mantenerse neutral y quedó superado.

Para responder a la segunda pregunta se puede recurrir a los esquemas típicos de la historiografía marxista. Según éstos, Erasmo es el clásico burgués que quiere la reforma, pero no la revolución, y con sus temores termina haciendo abortar la auténtica renovación. Otros historiadores, de signo católico, consideran a Erasmo como débil, física y moralmente, que primero con sus sarcasmos, luego con sus

5. Cf. L. Bouyer, *Autour d'Érasme. Études sur le christianisme des humanistes catholiques,* París 1955, p. 11-20; B. Bravo, *Influjo de la «Devotio moderna» sobre Erasmo de Rotterdam,* Man 32 (1960) 99-112.

indecisiones, terminó favoreciendo la reforma. *Erasmus posuit ova, Lutherus exclusit pullos*[6]. Los historiadores más recientes, aun admitiendo los fuertes límites intelectuales y morales de Erasmo, se muestran más benévolos para con él y lo consideran sustancialmente un precursor de la genuina reforma católica de la primera mitad del XVI. Se podría decir que cambian el adagio antiguo: *Erasmus posuit ova, Loyola exclusit pullos*[7]. De cualquier modo, Erasmo es un «reformador a base de buenos consejos» (J. Lortz).

Sea como fuere, Erasmo sigue siendo objeto de vivas discusiones y de interminables interpretaciones[8]. Sin embargo, parece que hay que renunciar a verlo como un protestante disimulado o un modernista *avant la lettre*[9], y que es más razonable considerarlo uno de los tipos

6. E.W. Kohls, *Érasme et la Réforme,* RHPhR 50 (1970) 245-256; J. Boisset, *Érasme et Luther,* París 1962, y las precisiones en íd., *Érasme de Rotterdam et la Réforme,* «Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme» 116 (1970) 22-40; L. Febvre, *Erasmo, la Contrarréforma y el espíritu moderno,* Barcelona 1971. Véase A. Godin, *Érasme, l'hérésie et les hérétiques,* en *Les dissidents du XVIème siècle entre l'humanisme et le catholicisme. Actes du colloque de Strasbourg, 5-6 février 1982,* Baden-Baden 1983, p. 43-57, donde el autor parte del dato generalmente adquirido de que muchos disidentes religiosos se referían a Erasmo, a sus escritos y a su pensamiento; el autor no quiere reanudar el enojoso debate sobre la ortodoxia y la heterodoxia de Erasmo, sino descubrir las razones de una influencia multiforme. Hay algunas razones documentadas: sobre todo Erasmo fue poco sensible al concepto tradicional de herejía, y defendió la sabiduría textual de los arrianos: ante su exégesis trinitaria, reconoció la imposibilidad de rechazar a los herejes con pasajes escriturísticos y se limitó a urgir la obediencia a la Iglesia. Antitrinitarios como el piamontés Giorgio Biandrata y Ferenc David usaron las *Annotationes in Novum Testamentum* de Erasmo, ya que la *philosophia Christi* de éste era la expresión de un pensamiento religioso abierto, tolerante y susceptible de toda racionalización.

7. Según L.-E. Halkin, *Érasme et la critique du christianisme,* «Revue de littérature comparée» 52 (1978) 171-184, la crítica erasmiana, para liberar al cristianismo del formalismo y de las disputas escolásticas, es un modelo valiente, hábil y respetuoso para con las personas y las instituciones; cf. también P. Hurtubise, *Fidelité en temps de crise: l'exemple d'Érasme,* «Église et théologie» 11 (1980) 33-55.

8. Véase la presentación de R.H. Bainton, *Erasmus. Reformer zwischen den Fronten,* Gotinga 1969 y J.D. Tracy, *Erasmus. The growth of a mind,* Ginebra 1972, en G. Chantraine, *Deux nouvelles biographies d'Érasme,* RHE 68 (1973) 832-840. Dos obras siguen manteniendo gran valor para el conocimiento de Erasmo, su pensamiento y su influencia: H. Treinen, *Studien zur Idee der Gemeinschaft bei Erasmus v. R. und zu ihrer Stellung in der Entwicklung des humanistischen Universalismus,* Saarlouis 1955 y J. Beumer, *Erasmus der Europäer: die Beziehungen des Rotterdamers zu dem Humanismus seiner Zeit unter den verschieden Nationen Europas,* Werl-West. 1969.

9. Ésta es la opinión de L. Bouyer, o.c. en la nota 5, p. 109-135, que coincide con el

más acabados del humanismo cristiano, con las grandezas y las lagunas que esto supone. En vez de poner en duda su sinceridad, es más justo reconocer que había en él dos actitudes claras que forzosamente tenían que chocar. Primero, una toma de conciencia de la unidad de la persona y de sus valores y una toma de conciencia de la superioridad de dichos valores por encima de las precisiones doctrinales; en Erasmo se puede hablar de un desprecio de las fórmulas dogmáticas en favor de una religión «en espíritu y en verdad». Este personalismo, en segundo lugar, afecta a las aspiraciones humanistas literarias, y a partir de este hecho se explica el esfuerzo empleado por revisar el método de los estudios religiosos en que la crítica histórica y literaria ocupó su lugar. Precisamente de tales actitudes surgirá su nueva concepción de la teología, que aparece formulada de un modo sistemático, aunque parcial, en el programa presentado en 1518 en la *Ratio verae theologiae*[10].

2. *Vida y obras de alcance más teológico*

Nacido en Rotterdam el 28 de octubre de 1469[11], Erasmo siguió los cursos de los «Hermanos de la vida común» en Deventer, de 1478 a 1484, y en Bois-le-Duc, de 1484 a 1487. En esa fecha entró en los canónigos regulares de san Agustín, en el monasterio de Steyn, donde fue ordenado presbítero el 25 de abril de 1492. En Steyn, aun no siendo plenamente feliz a causa de los interminables oficios religiosos, aumentó considerablemente su bagaje literario. Aprende a dominar el latín y también se inicia en la pintura; disfruta en el estudio de numerosos clásicos latinos editados por aquel personaje imponente que

punto de vista de L. Febvre, *Au coeur religieux du XVIème siècle*, París 1957. El esfuerzo historiográfico por hacer justicia al cristianismo de los humanistas, y en concreto al de Erasmo, se halla expuesto en J.-P. Massaut, *Histoire, humanisme et théologie. Un Érasme des profondeurs*, RHE 69 (1974) 453-469.

10. Cf. R. Guelluy, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Érasme à Jansénius*, RHE 37 (1941) 31-144; J. Étienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes*, Lovaina-Gembloux 1956, p. 22-30 y 192-194; F. de Maeseneer, *De Methode van de Theologie volgens Erasmus*, Roma 1963; Th. Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative*, Lovaina-París 1965, p. 172-181.

11. Véase J. Huizinga, *Erasmo*, Barcelona 1946, Buenos Aires 1956; H.-M. Féret, *Érasme*, en *Catholicisme* IV (París 1956) 369-375; J.-C. Margolin, *Érasme par lui-même*, París 1965; C. Augustijn, *Erasmus*, en TRE X (Berlín-Nueva York 1982) 1-18.

fue Lorenzo Valla, representativo de una época pletórica. Ordenado ya de presbítero, pasó al servicio de Enrique de Berghes, arzobispo de Cambrai, en calidad de secretario, e inauguró una etapa de perpetuo viajero; una vida nómada así habría contribuido a la dispersión de un espíritu menos sólidamente formado que el de Erasmo. La estancia en París le permite entrar en contacto con el obispo humanista Briçonnet y el grupo de Meaux, lo que le confirma en su admiración por los antiguos y le consuela de los áridos estudios de teología que había tenido que soportar. En 1499, va a Inglaterra, donde conoce a John Colet; el encuentro tiene un alcance incalculable: Erasmo, profundamente impresionado por la personalidad humana y cristiana del nuevo amigo, se orienta hacia un evangelismo sincero. Poco después, compone el *Enchiridion militis christiani* (1503). La esposa de un capitán poco fiel al ideal cristiano había pedido a Erasmo que ayudase a su marido a encontrar la pureza de su fe primera; para responder a su petición, Erasmo compone este «manual», que obtiene un gran éxito y es traducido a diversas lenguas[12]. En esa misma época, meditaba la publicación de las *Annotationes* de Lorenzo Valla sobre el Nuevo Testamento, que había descubierto por casualidad en la biblioteca de los premonstratenses de Parc, cerca de Lovaina. Junto con el *Enchiridion*, la obra simboliza dos grandes preocupaciones erasmianas: el método crítico en el examen de los textos antiguos y la voluntad de una reforma de costumbres en el sentido de un retorno a la simplicidad evangélica. La Escritura será siempre el tesoro del humanista que, en 1516, publica una edición del Nuevo Testamento. Es una obra

12. Para las obras de Erasmo, cf. *Opera omnia*, ed. J. Clericus, 10 vols., Leiden 1703-1706; ed. anastática, Londres 1962; para la correspondencia, cf. P.S. Allen, *Opus epistolarum*, Oxford 1906-1951. La edición crítica de la obra latina se inició en Amsterdam en 1969. Para las traducciones de obras particulares, véase, en catalán: *Col·loquis familiars*, trad. y notas de J. Pin Soler, Barcelona 1912; *Llibre de civilitat pueril*, trad. y notas de J. Pin Soler, Barcelona 1912, y *Elogi de la follia*, trad. y notas de J. Pin Soler, Barcelona 1910; trad. de J. Medina, Barcelona 1982. Trad. castellanas: *Obras escogidas*, trad. y selección por L. Riber, Madrid 1956; *Coloquios*, Madrid 1947; *Elogio de la locura*, Madrid 1945, 1953, 1969. Trad. al francés: *Érasme ou le christianisme critique*, presentación, selección y bibliografía por P. Mesnard, París 1969. Para el *Enchiridion*, en concreto, véase la trad. francesa *Érasme. «Enchiridion militis christiani»*, con la magnífica introducción de A.-J. Festugière, París 1971; para las trad. y ediciones castellanas, véase D. Alonso, *El «Enquiridión o Manual del caballero cristiano»*, Madrid 1932. Para la significación que la obra tuvo para la metodología teológica, J. Étiene, o.c. en la nota 10, p. 10-17.

audaz: se esfuerza por establecer el texto griego a base de colacionar los manuscritos y lo acompaña con una traducción latina que no coincide con la venerable Vulgata, cuyas inexactitudes critica. Explica su método, lo cual no acaba de atenuar los ataques que le llegarán de todas partes, sobre todo de los exegetas de la Universidad de Alcalá[13]. Su concepción de la teología y de la vida cristiana serán objeto de muchas precisiones, las más célebres de las cuales son la carta al benedictino Pablo Volz, que figura al comienzo de una reedición del *Enchiridion* (1518) y la *Ratio perveniendi ad veram theologiam*[14]; la *Ratio*, a pesar de sus aspectos apologéticos y polémicos, tiene algo de teórico y de didáctico, cual conviene a un tratado de exégesis y de hermenéutica, a un discurso del método para una teología renovada. Las *Annotaciones* y las *Paraphrases* sobre el Nuevo Testamento atestiguan la fidelidad nunca desmentida de Erasmo a la causa de la Sagrada Escritura: las primeras acompañaron el texto neotestamentario desde la primera edición de 1516, mientras que las *Paraphrases* a los diversos libros del Nuevo Testamento aparecen en 1517 (sobre las epístolas de san Pablo) y van ampliándose a medida que pasan los años[15].

Las ideas que expone en estas obras primorosas hallan una forma de expresión más ligera en el célebre *Elogio de la locura*[16]. Hay que añadir los *Adagios*[17], donde Erasmo colecciona un gran número de sentencias literarias o populares, indicando su origen, su sentido primitivo y sus grandes aplicaciones corrientes. En ocasión de esa especie

13. Véase el resumen de la polémica hecho por J.L. González Novalín en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R. García Villoslada, III-2, Madrid 1980, p. 165-168. En cuanto a la metodología y el alcance doctrinal de la posición erasmiana respecto del Nuevo Testamento, véase A. Rabil, *Erasmus and the New Testament. The mind of a christian humanist*, San Antonio 1972; G.B. Winkler, *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament*, Münster W. 1974.

14. Estos dos textos son objeto del estudio de G. Chantraine, *«Mystère» et «Philosophie du Christ» selon Érasme. Étude de la lettre à P. Volz et de la «Ratio verae theologiae» (1518)*, Namur-Gembloux 1971: véase la recensión de esta obra en J.-P. Massaut, *Histoire, humanisme et théologie. Un Érasme des profondeurs*, RHE 69 (1974) 453-469. Una presentación más clásica sobre la aportación de estos textos a la teología, y a la teología «positiva» en concreto, se halla en J. Étienne, o.c. en la nota 10, p. 25-33, y en Th. Tshibangu, o.c. en la nota 10, p. 174-181.

15. Cf. J. Étienne, o.c. en la nota 10, p. 34-39.

16. Cf. para las traducciones, nota 12; J. Étienne, o.c. en la nota 10, p. 40-43. Véase H. Urs von Balthasar, *L'analogie de la folie: Érasme*, en *La gloire et la croix*, IV. *Le domaine de la métaphysique; 2. Les constructions*, París 1982, p. 219-222.

17. Cf. J. Étienne, o.c. en la nota 10, p. 43-48.

de etimologías, el autor lleva a cabo una reflexión, a veces todo un desarrollo, que se hizo célebre; de ahí las ediciones por separado de que fue objeto la obra. Nada sistemático: en torno a un hecho surge una observación sobre el estado lamentable de la Iglesia, la reforma de las costumbres y el ideal evangélico. Los *Adagios* figuran entre las obras menos técnicas, donde las ideas de Erasmo se presentan como de paso y parecen digresiones de una obra que aparentemente es una simple compilación erudita. Mientras que los *Adagios* son el fruto de mucha paciencia, el *Elogio de la locura* fue escrito en una sola semana y sin la ayuda de libro alguno, después de sus contactos con Tomás Moro. Erasmo describe maliciosamente la comedia humana y, gracias a la alegría de la «Locura», dice a sus contemporáneos las verdades más claras y da a conocer su manera de ver la teología y la vida cristiana[18]. La obra le valió rencores feroces; más de un teólogo, en el momento de reprocharle las audacias de las publicaciones ulteriores, lo hará herido por las injurias infligidas a la profesión teológica. La obra es un *divertimento* inteligente en el conjunto de una obra más seria. Al final, Erasmo escribe: «La muerte nos sorprenderá. Bien lo sé, pero prefiero que me sorprenda escribiendo que sin hacer nada.» Es un testamento intelectual muy ejemplar.

Mención aparte merece la oposición entre Erasmo y Lutero en torno al problema del libre albedrío[19]. Al principio, ambos personajes aparecen como aliados naturales. Tienen los mismos enemigos: los teólogos demasiado hábiles. Uno y otro reaccionan de modo parecido

18. L. Bouyer, o.c. en la nota 5, p. 88-91, insiste en el carácter cifrado de la obra y minimiza su alcance doctrinal; juicio que contradice el punto de vista de Huizinga (o.c. en la nota 11, ed. 1956, p. 79-87), que considera la obra como el libro más perfecto de Erasmo.

19. El *De libero arbitrio* fue editado por separado por E. von Walther, Leipzig 1910; hay traducción italiana a cargo de R. Jouvenal, *Il libero arbitrio*, Turín 1969. Tenemos hoy un estudio muy completo, hecho con competencia y metodología rigurosa, sobre la obra: G. Chantraine, *Érasme et Luther. Libre et serf arbitre. Étude historique et théologique*, París-Namur 1981, que profundiza en algunas de las intuiciones fundamentales de A. Clair, *Servitude et liberté de la volonté. Le débat entre Érasme et Luther*, RScPhTh 64 (1980) 83-100. Chantraine reconstruye la controversia en todos sus detalles y la prosigue en el interior de una vigorosa reflexión personal; sintoniza más con Erasmo que con Lutero, pero intenta siempre valorar tan positivamente como puede ambas posiciones: por ejemplo, la interpretación del *De servo arbitrio* como tratado luterano *De Deo* permite aceptar ciertas tesis que, en una perspectiva puramente antropológica, serían inadmisibles. Véanse las p. 256-263 de esta obra.

la formación literaria. La filología es necesaria, pero insuficiente; lo mismo dirá de la dialéctica. Así como una relación íntima une la lengua de la revelación al Verbo que se revela, así también la belleza del misterio se expresa por el arte de un estilo, poético o retórico, más apto para llegar a los corazones que la dialéctica. El misterio supone una estética que el teólogo, exegeta y predicador, tiene que percibir y transmitir. Siendo teológica, dicha estética es contemplativa, así como es teologal y profética, sin dejar de ser literaria y filológica. Nos damos cuenta, en esta visión, del error de oponer en Erasmo al humanista o al poeta y al teólogo. La *pietas* exige la *eruditio*, y la *doctrina*, una *disciplina*. La formación filológica y literaria supera mucho el plano exterior de la propedéutica; tiene también un fundamento teológico, que confiere a las *bonae litterae* su estatuto propio en la exégesis y revela su papel en orden a la fe. Esta concepción es fruto de una maduración —que al mismo tiempo es evolución y conversión— según la cual Erasmo pasa de la *disciplina* a la *doctrina*.

Una lógica anterior —más de orden espiritual que de orden abstracto y conceptual— se convierte así en fuente de una teología simbólica, sintética y estética, más que de una teología sistemática[27]. Pero esa teología vivida —*vita magis quam disputatio*— no deja de ser doctrinal. ¿No es el mismo dogma al que tiene por objeto, en cuanto es portador de los misterios de la revelación, pues Erasmo se interesa más por las *res* que por los *enuntiabilia*? Su esfuerzo, desde mucho tiempo, se orientará a salvar la unidad orgánica de la exégesis, del dogma y de la espiritualidad en la teología. Exegeta, teólogo, místico, Erasmo se mueve a su aire. Su mística es la de un exegeta y su exégesis la de un místico: «De ello depende el acto total de la teología, de una teología que es coextensiva a la vida cristiana»[28]. Así, enteramente referida a su fuente, la única y viva palabra de Dios, la teología de Erasmo se resiste a la especialización creciente que triunfará en los tiempos modernos cuando surja la distribución de la teología en disciplinas separadas: positiva, dogmática, moral, mística, pastoral...[29]

27. Cf. G. Chantraine, *Théologie et vie spirituelle. Un aspect de la méthode théologique selon Érasme*, NRth 91 (1969) 809-833, donde aparece lo injustificado del famoso tópico que reduce el Erasmo exegeta a un «puro filólogo», en oposición a la línea de los exegetas proféticos, a la que pertenecería Lutero (cf. Winkler, o.c. en la nota 13, p. 127-128).

28. G. Chantraine, o.c. en la nota 22, p. 390.

29. Cf. G. Chantraine, *L'«Apologia ad Latomum». Deux conceptions de la théologie*, en *Scrinium erasmianum* II, Leiden 1969, p. 51-75; M. de Certeau, *Histoire religieuse du XVIIème siècle. Problèmes et méthodes*, RSR 57 (1969) 239-240.

Se ha dicho repetidamente que los esfuerzos de Erasmo en torno a la *philosophia Christi* —que, en la síntesis de Platón, Cicerón y los estoicos, no intenta ofrecer ningún sistema teológico, sino indicar el camino de la verdadera formación como una divina *paideia*— muestran la ambivalencia de las relaciones entre humanismo y religiosidad cristiana[30]. Si es cierto que Erasmo «no sitúa el misterio trinitario en el centro de su reflexión teológica», no se puede concluir que «la *philosophia Christi* pudiera concebirse en una perspectiva arriana»[31]. No hay que olvidar que la *philosophia Christi* se basa en una historia, la *fabula Christi*. Historia dramática, que incluye el drama de la redención, que unifica y articula ambos Testamentos, que se extiende a la historia universal, para asumirla, transfigurarla, consumarla y juzgarla. La *fabula Christi* es la misma revelación del misterio, al mismo tiempo revelación de Dios y salvación del hombre. Este misterio se manifiesta en la entrega de Cristo (*traditio Christi*), que suscita la *attractio crucis* y la *mutatio mundi*, según la dialéctica de la *kenosis* y de la exaltación. Tal perspectiva determina una interpretación no reductora de los textos más variados y de las situaciones más diversas: siguiéndola, el exegeta podrá respetar la universalidad y la particularidad del misterio; en función del misterio, Cristo «se acomoda» (*accommodatio*) a todos y a cada uno, al judío y al pagano, para atraérselos a él, en virtud de la *docta caritas* que su doctrina enseña y que su *fabula* realiza.

De este modo la *philosophia Christi*, ordenada totalmente al misterio, asegura su coherencia y su eficacia. El misterio al mismo tiempo confiere a esta filosofía su lenguaje propio y apropiado, la alegoría, apto para aproximarse al misterio de Dios, que es también el misterio del hombre. En esta teología se descubre una antropología[32]. Y también una metodología. A la comprensión del misterio, a la alegoría,

30. K. Hecker, *Humanismo*, en *Sacramentum mundi III*, Herder, Barcelona ³1984, col. 548; M. Mann Phillips, *La «philosophia Christi» reflétée dans les Adages*, en *Courants religieux et humanisme*, París 1959, p. 53-71; P. Mesnard, *La religion d'Érasme dans le «Ciceronianus»*, RT 68 (1968) 267-273; y sobre todo G. Chantraine, o.c. en la nota 14.

31. Cf. P. Chaunu, *La España de Carlos V* II, Barcelona 1976, p. 171.

32. El alcance de esta antropología, en lo que se refiere a la libertad del hombre, está bien explicado por G. Chantraine, o.c. en la nota 19, p. 359-440. Otros aspectos de esta antropología que afectan a la ambigüedad del concepto «imitación» de Cristo, consi-

pues, se orienta el estudio de las lenguas y de las letras. Ni simple procedimiento literario ni artificio de argumentación bíblica, la alegoría pertenece a la historia y a la doctrina de Cristo: en este punto, el padre de Lubac no duda en emparentar a Erasmo con Orígenes. A medida que progresa su evolución espiritual y se desarrolla su reflexión intelectual, el teólogo, en Erasmo, convierte al poeta, y la teología convierte el humanismo y la estética. La *Ratio verae theologiae* representa un momento importante de esa evolución, no ciertamente el último. El fundamento cristológico de la alegoría halla una formulación más explícita en la *Paráfrasis sobre el Evangelio de Juan* y en el *Eclesiastés*[33].

La *philosophia Christi* sigue así la tradición patrística y monástica. Esta constatación desmiente la oposición clásica entre un pensamiento que sólo sería filosófico en Erasmo, el humanista, y teológico en Lutero, el profeta. Tampoco es justo oponer en Erasmo historia y dogma, filología y teología, objetividad científica y sentimiento religioso, racionalidad y fe. No es extraño que «religión del puro espíritu», «espiritualismo erasmiano» sean fórmulas ambiguas que no acaban de explicar la auténtica piedad cristiana y el culto en espíritu y verdad preconizado por Erasmo; para llegar a ello, Erasmo tuvo que cristianizar su esteticismo natural y su moralismo virtual. Es la consecuencia de una visión de Cristo atenta a la unidad de la gloria y de la cruz; perdería fuerza, así, el reproche según el cual Erasmo, al haber naturalizado la gracia, ignoraría lo que es Cristo[34], reproche hecho por Lutero y que los historiadores han atenuado.

Cristo es presentado como el mediador de la nueva Alianza. Se trata de una mediación única, eclesial, sacerdotal y personal. La dimensión eclesial de esta mediación se despliega en tres círculos[35]: las autoridades espirituales (papa, obispos)[36], los príncipes temporales y, en tercer lugar, los demás cristianos.

derado como *exemplum* o modelo a reproducir, la interioridad y el ascetismo, son serenamente presentados por J.-P. Massaut, art. cit. en la nota 21.

33. Complétese con el art. de G. Chantraine, *Le mystérion paulinien selon les Annotationes d'Érasme*, RSR 58 (1970) 351-382.

34. M. Manuel de Diéguez, *La Caverne*, París 1974, p. 605-629.

35. B.E. Manfield, *The three circles of Erasmus of Rotterdam*, «Colloquium: the Australian and New Zeland Theological Review» 4,4, p. 4-41, explica cómo, aunque los tres círculos designan un orden jerárquico, no lo hacen a la manera del pseudo Dionisio, ya que no superpone las mediaciones ni organiza un universo emanentista.

36. Cf. J.I. Tellechea, *La figura ideal del obispo en las obras de Erasmo*, ScrVict 2

Generalmente la Iglesia es definida como cuerpo de Cristo y menos como pueblo de Dios[37]. Esta realidad es vivida y sensiblemente manifestada según el régimen sacramental[38] y la ley del amor. Aquí se fundamenta una espiritualidad bautismal y escatológica. A pesar de todo, Erasmo no acaba de superar las tendencias individualistas propias de la época.

La eclesiología de Erasmo explica sus ideas sociopolíticas, que tienen un tono místico y teológico[39]. Así, su pacifismo no se reduce a una simple doctrina moral, utópica o sentimental; no se reduce a exhortar a seguir el ejemplo de Cristo. Está fundamentado en los misterios trinitario, cristológico y eclesiológico, en los que los cristianos participan por los sacramentos. Esta participación sacramental les obliga a trabajar en esta vida por construir aquella paz que, basada en la cruz, se cumplirá en la Jerusalén celestial[40].

III. Los teólogos de Lovaina

La universidad de Lovaina, fundada en 1425, no fue autorizada a organizar una facultad de teología hasta 1432[41]. Los primeros pasos de esta institución están llenos de interés, ya que, como una caja de

(1955) 201-230. En cuanto a la primacía del papa, cf. K. Schaetti, *Erasmus von Rotterdam und die römische Kurie*, Basilea 1954: G. Gebhardt, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur römischen Kirche*, Marburgo 1966; H.J. McSorley, *Erasmus and the primacy of the Roman Pontiff: between conciliarism and papalism*, ARG 65 (1974) 37-54.

37. Cf. J.-P. Massaut, *Érasme, la Sorbonne et la nature de l'Église*, en *Colloquium erasmianum*, Mons 1969, p. 89-116; W. Hentze, *Kirche und Kirchliche Einheit bei D. Erasmus von Rotterdam*, Paderborn 1974.

38. Cf. J.B. Payne, *Erasmus: his theology of the sacrements*, Richmond 1970, donde muestra cómo lo esencial de la problemática sacramental desborda el simbolismo platónico: afecta a la realidad significada más que al signo sacramental, cosa que se revela sobre todo en la eucaristía.

39. Cf. P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI[ème] siècle*, París [2]1951, p. 86-140; Kohls, o.c. en la nota 4, I, p. 49-51, 171-175; L.-H. Halkin, *Érasme et les nations*, en *Mélanges Marie Delcourt*, Bruselas 1969; O. Schottenloher, *Érasme et la «Republica Christiana»*, en *Colloquia Erasmiana Turonensia* II, Tours 1969, p. 667-690.

40. Cf. G. Chantraine, *Mysterium et sacramentum dans le «Dulce bellum»*, en *Colloquium erasmianum*, Mons 1969, p. 33-45.

41. Para la historia de las primeras vicisitudes de la universidad, véase J. Étienne, o.c. en la nota 10, p. 93ss.

resonancia de los problemas doctrinales del momento, protagonizó la querella entre antiguos y modernos. El ambiente era propicio, a causa de un pensamiento en ebullición, nuevo, impreciso, para acoger las corrientes humanistas. En esa atmósfera favorable, Erasmo llegó a Lovaina en 1502. Humanismo y teología parecían coexistir pacíficamente allí, a pesar de que el éxito del humanismo explica la tensión que se creó entre humanistas y teólogos. El anuncio de la nueva versión del Nuevo Testamento hecha por Erasmo fue su chispa. En medio de dichas querellas, tuvo lugar un hecho importante: la creación del Colegio de las tres lenguas (1518), gracias al cual el humanismo recibió su consagración institucional ante la universidad: el Colegio encarnaría la manera filológica de estudiar la Escritura.

En ese momento, Lutero se manifiesta al mundo cristiano, y el parentesco de algunas de sus ideas con las de los humanistas, la complacencia de éstos por las tendencias reformadoras, antiescolásticas y biblistas del monje agustino suscitan una viva desconfianza hacia el grupo humanista tachado de heterodoxo. La sospecha afecta a Erasmo, cuya osadía en el modo de hablar, así como su reformismo teológico, indisponen cada vez más a los espíritus ligados a la enseñanza de la Iglesia, identificada a menudo con simples tradiciones teológicas de cuño medieval. Las confusiones se multiplican y es denunciada la conjura herética de Lutero y Erasmo, del humanismo y de la Reforma naciente. En 1519, Jacques Masson (más conocido por Latomus) publica su *Diálogo*, donde «sin atacar directamente a Erasmo, combate al mismo tiempo sus métodos de exégesis y su obra universitaria»[42].

Tiene lugar un hecho importante: León X fulmina la bula *Exsurge Domine* (1520) contra Lutero, y, a pesar de todos sus esfuerzos, Erasmo no puede impedir su promulgación en los Países Bajos por el nuncio Girolamo Aleandro. La condena de Lutero era clara y Erasmo parece parcialmente comprometido con él. Las críticas contra Erasmo no cesan.

Erasmo halla comprensión en un joven profesor, de mentalidad abierta y que considera sin amargura la escolástica, de la que se siente heredero. Es Juan Driedo (hacia 1480-1535)[43]. Sus ideas sobre el valor

42. A. Renaudet, *Érasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*, París 1926, p. 60.

43. Para su vida y sus obras, cf. J. Étienne, o.c. en la nota 10, p. 105-160; cf. sobre todo T. Dhanis, *Introduction à l'étude de l'œuvre théologique de Jean Driedo de Turnhout*, Lovaina 1953.

de la Vulgata inspiraron la redacción del decreto tridentino en esta materia[44], y los estudiosos de su pensamiento subrayan cómo su espíritu reformista le hizo comprender el interés de los problemas planteados por el protestantismo: le ayudó sobre todo su agustinismo, sensible siempre al misterio de la gracia y de la libertad[45]. Driedo fue un humanista que preconizaba el retorno a las fuentes, en su *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (1553). Su teología, plasmada en el *De captivitate et redemptione humani generis* (1534) y en la trilogía póstuma sobre la gracia y la libertad, revela una connaturalidad con las tendencias nuevas, aunque el vocabulario y el modo de pensar son los de la tradición escolástica. De ahí el interés de este teólogo situado en una encrucijada importante y considerado, sin matices, como un simple polemista antiluterano.

Frente a Driedo forman los opositores de Erasmo, entre los cuales sobresale Jacques Masson, más conocido en la forma latinizada de Latomus (hacia 1475-1544)[46]. Replicando a las ideas profesadas por los humanistas, y en particular por Erasmo, Latomus publicó en 1519 el *De trium linguarum et studii theologici ratione Dialogus*, donde combate la preeminencia de la exégesis filológica para oponer a la misma la primacía de una interpretación dogmática en que la enseñanza normativa de la Iglesia precede y orienta la lectura de los textos. Reservaba el sentimiento religioso a las obras de devoción a las que oponía el estatuto científico liberado de una afectividad extraña a su objeto[47]. No es que estuviera cerrado al estudio de las lenguas antiguas. En ningún momento cedió a un simplismo ininteligente, pero se mostró poco abierto a los métodos más literarios e históricos de los humanistas y a la experiencia religiosa de los reformadores, en particular a la de Lutero, que combatió decididamente[48]. Es un buen representante de una generación que se ve superada por una renovación a la que no está del todo cerrada, a condición de que tal renova-

44. R. Draguet, *Le maître louvaniste Driedo inspirateur du décret de Trente sur la Vulgate*, en *Miscellanea historica A. De Meyer*, II, Lovaina 1946, p. 836-854.

45. Cf. T. Dhanis, *L'anti-pélagianisme dans le «De captivitate et redemptione humani generis» de Jean Driedo*, RHE 51 (1956) 454-470.

46. Cf. J. Étienne, o.c. en la nota 10, p. 163-186.

47. Cf. R. Guelluy, art. cit. en la nota 10, p. 52-71.

48. Cf. P. Polman, *La méthode polémique des premiers adversaires de la Réforme*, RHE 25 (1929) 471-506; íd., *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIème siècle*, Gembloux, 1932.

ción no cuestione, en nombre de una moda pasajera, el pensamiento y las estructuras intelectuales consagradas.

Driedo y Latomus revelan dos actitudes típicas; en ellos es la misma cristiandad la que queda dividida ante el pensamiento moderno. De esta manera, Lovaina se convierte en una buena atalaya para entrever el movimiento de las ideas en la Europa intelectual de aquel momento.

IV. Juan Luis Vives

1. *Introducción*

El interés por la figura de Juan Luis Vives, el humanista de origen valenciano con clara vocación europea, no decae un solo instante. Las aportaciones sobre puntos particulares de su obra multiforme no cesan[49]; tampoco ha faltado una monografía suya, de un alcance global, la de Carlos G. Noreña[50], que ha querido presentar una visión renovada de Vives: la tesis defendida, muy discutible, se resume diciendo que «Vives es un humanista, un pensador, un europeo cosmopolita, indiferente en materia de controversias religiosas, más bien escéptico, un anticlerical que defiende a los laicos».

Como filósofo y pedagogo, el prestigio de Vives es grande, aunque la pedagogía de su *Ratio studiorum* ha eclipsado al filósofo llamado a preparar a Spinoza. Al margen de interpretaciones no definitivas, Vives ocupa un lugar indiscutible en una historia de la teología por su obra de apologeta y de moralista, una obra que debe a la variedad prudentemente innovadora de puntos de aplicación el inmenso crédito de que ha gozado. Para comprender mejor la significación de Vives en la historia de las ideas, hay que examinar su relación con Erasmo[51]. Según Noreña, Vives siguió las huellas de Erasmo,

49. Una muestra de ello es la obra *Juan Luis Vives. Arbettsgespräch in der Herzogs August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. bis 8. November 1980*, Hamburgo 1982, sagazmente recensionada por M. Batllori, *Joan Lluís Vives en l'Europa d'avui*, en *Orientacions i recerques. Segles XII-XX*, Barcelona-Montserrat 1983, p. 86-98.

50. *Juan Luis Vives*, La Haya 1970; una recensión con numerosas críticas de detalle fue hecha por M.-A. Nauwlaerts, RHE 67 (1972) 152-157. Cf. también A. Fontán, *Juan Luis Vives, un español fuera de España*, ROc 145 (1975) 37-51.

51. Cf. M.E. Valentini, *Erasmo y Vives*, Buenos Aires 1934; R. García Villoslada,

aunque *fue más allá* del pensamiento erasmiano: habría que probar esta afirmación mejor de como lo hace Noreña, ya que si Vives fue más lejos que Erasmo en el comentario al *De civitate Dei* fue quizá para no ser menos que su amigo. Vives apreciaba la lectura de la Biblia y rechazaba la teología especulativa lo mismo que Erasmo y, como él, admitía el dualismo paulino que opone el espíritu y la carne; como él también, atacaba las ceremonias de culto y las formas externas de devoción. Pero Vives, a partir de 1530, mantuvo una independencia respecto de Erasmo y sus ideas. Erasmo no había apreciado demasiado el comentario de Vives al *De civitate Dei*[52] (en 1529 había suprimido este comentario de la edición de san Agustín, para insertarlo después, definitivamente). Además, Erasmo era profundamente antisemita, mientras que Vives, por vínculos de familia, permanecía adicto en espíritu a sus orígenes judíos, sobre todo después de la muerte de su padre. Vives no atacó nunca abiertamente a Lutero, tal como Erasmo hizo a partir de 1524: huyó de las disputas teológicas basándose en que no era teólogo de profesión ni de vocación, pero siguió atentamente el desarrollo de los acontecimientos e informó a sus amigos de España acerca del contenido de la Confesión de Augsburgo.

Por otro lado, sus fuentes de inspiración intelectual no se limitaban a los libros; se enriquecía siempre de su experiencia, de estudiante y de maestro, de ciudadano de Europa, y seguía con mirada atenta los acontecimientos religiosos y culturales, sociales y políticos. A pesar de su amistad con Tomás Moro, no aceptó la actitud platónica del autor de la *Utopía*. Sensible a los movimientos de las germanías de Valencia y de Mallorca, atento a las predicaciones de Tomás Müntzer, a las guerras de los campesinos que sacudían la Alemania de la Reforma, y a las inquietudes de los mendigos flamencos, Vives, en el *De concordia et discordia generis humani* (1529), dibujaba los caminos para la paz entre los príncipes cristianos (Francisco I y Carlos V), y se empeñaba en esperar cierta unidad política de Europa bajo el signo de Cristo y la autoridad de la Iglesia, unidad que permitiría abatir a los

L. Vives y Erasmo. Cotejo de dos almas, Comillas 1953; íd., *Luis Vives y Erasmo, coloquio de dos almas*, «Humanidades» 10 (1955) 159-177.

52. Cf. J.M. Casas, *Luis Vives y sus comentarios a la «Civitas Dei»*, CDios 168 (1955) 615-619; F. de Urmeneta, *San Agustín ante su comentarista Luis Vives*, «Augustinus» 7 (1962) 203-223; 8 (1963) 519-533.

turcos. Este moralista cultivado, que es un precursor en pedagogía y psicología, recoge así, en política, la noción medieval de cristiandad[53].

Dicha actitud quizá se debe a la convicción de Vives de hallar las soluciones en una especie de término medio entre posiciones enfrentadas. Su pacifismo político corresponde a la posición intermedia entre el fideísmo luterano y el racionalismo escolástico, entre el dogmatismo y el escepticismo... También en el campo social se mueve en un camino conciliador: defiende la propiedad privada con argumentos teológicos, filosóficos e históricos, frente al comunismo de algunos sectores protestantes de Alemania (*De communione rerum ad germanos inferiores*, 1535); pero antes había expuesto la tesis de la función social de la riqueza (1526), en su *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus* que dedicó a la ciudad de Brujas, su patria de adopción, obra que le ha merecido el título de «reformador de la beneficencia»[54].

Hay en la personalidad de Vives muchas aparentes contradicciones, que Noreña atribuye a sus límites enfrentados a un carácter vigoroso, forjado en convicciones profundas. Vives no reconoció el valor de las ciencias exactas y de las ciencias económicas; subestimó la poesía y las artes, que veía acompañadas de peligros morales, fue demasiado racionalista e intelectualista, lo que explica, al menos parcialmente, el escaso papel concedido a la mujer en la vida social y en la conyugal... Todo ello, sin duda, está contradicho por una gran fuerza para llevar a cabo su trabajo y entregarse a las empresas intelectuales más diversas: un tratado de metafísica (*De prima philosophia*, 1531) y un manual de retórica (*De ratione discendi*, 1532), y, en 1538, la original investigación de los tres libros *De anima et vita* y una especie

53. M. Spanneut, *En marge de l'actualité: Jean-Louis Vivès et l'Europe*, MSR 36 (1979) 65-71; el juicio de Spanneut queda más matizado por J.-C. Margolin, *Conscience européenne et réaction à la menace turque d'après de «Dissidiis Europae et bello turcico» de Vivès (1526)*, en o.c. en la nota 49, p. 107-140.

54. M. Bataillon, *J.L. Vives, reformador de la beneficencia*, en *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona 1978, p. 179-202; R. Stupperich, *Das problem der Armenfürsorge bei Juan Luis Vives*, en o.c. en la nota 49, p. 50-62. La posición de Vives, que ilustra tanto el debate sobre el compromiso de los humanistas en la vida activa, estaba llamada a pesar en la conciencia y en la sensibilidad europea frente a la mendicidad y al acto de caridad incluso sin el impacto de la Reforma protestante; cf. N.Z. Davis, *Assistance, humanisme et herésie: le cas de Lyon*, en M. Mollat (dir.), *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen âge-XVIème siècle)* II, París 1974, p. 760-816; cf. también A. Guy, *Vivès ou l'humanisme engagé*, París 1972.

de *divertimento* literario destinado a escuelas de latinidad (la *Exercitatio linguae latinae* o *Diálogos*). Esa aparente dispersión unida con una efectiva concentración intelectual y literaria hacen de Vives una de las figuras más representativas del Renacimiento europeo; como veremos al presentar su vida, no pertenece ni al humanismo valenciano ni al catalanoaragonés, ni al español. Autor aplaudido en el siglo XVI, es tenido por un admirador de Lutero por los alemanes, considerado por otros como un erasmiano incondicional y, sobre todo en España, como el perfecto precursor de la Contrarreforma.

2. *Vida y obras*

Juan Luis Vives nació en Valencia en 1492[54a]. Sus padres eran judíos conversos, y su padre sufrió un proceso ante el tribunal de la Inquisición que terminó con su condena a la hoguera en 1524. A los dieciséis años se inscribió en el Estudio General de Valencia que abandonó un año más tarde para no volver más. Pasó tres años académicos en París y no parece haber apreciado demasiado la formación filosófica que allí recibió. Vivió con preferencia en Flandes y en Brabante, en Brujas sobre todo, que se convirtió en su patria adoptiva. Allí conoció a eruditos y humanistas, entre ellos el futuro Adriano VI, y saludó a Erasmo en 1516. Gracias a éste se hizo preceptor del joven Guillermo de Croy, muy pronto designado cardenal y arzobispo de Toledo, con quien se estableció en Lovaina. En 1517 Erasmo va a Lovaina y el contacto con él es decisivo para el futuro de Vives: si bien no poseía ningún diploma universitario, obtuvo en 1520 permiso para impartir lecciones públicas en la universidad, en recompensa —según Noreña— a los servicios prestados al Colegio de las tres lenguas. En 1522, a la muerte de Antonio de Nebrija, la Universidad de Alcalá le pide que vaya a ocupar la cátedra vacante. Por esa época, el duque de Alba le ofrece ser educador de sus hijos. Un año más tarde es llamado a Inglaterra, para que enseñe en Oxford y sea preceptor de la princesa María Tudor, la hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón; la amistad

54*a*. Las investigaciones de la profesora Angelina García llevan a retrasar tres años esta fecha de nacimiento: su estudio decisivo, en curso de publicación, fue presentado en el coloquio sobre *Érasme en Espagne et Jean-Louis Vivès au Pays-Bas*, celebrado en Brujas en septiembre de 1985.

con Tomás Moro es aquí crucial. El año 1524 es una fecha importante en que Vives adopta tres decisiones: se casa con Margarita Valdaura, antigua discípula, hija de unos judíos valencianos como él, establecidos en Brujas. Ese mismo año renuncia definitivamente al proyecto de volver a España y, por último, se decide —desengañado de la universidad de aquellos tiempos— a organizar su vida y su trabajo intelectual al margen del marco institucional universitario, como estudioso y escritor independiente. También en 1524 había tenido lugar la ejecución de su padre.

Alrededor del mismo año, se produce un giro notable en la dirección de sus estudios y publicaciones, que significa un cambio análogo en sus preocupaciones intelectuales, sociales y humanas. Pone fin a sus ensayos literario-humanísticos de las declaraciones, las *praelectiones* y los comentarios filológicos. Todavía al final de su vida escribirá algo de este género, pero sólo ocasionalmente, como el comentario a las Bucólicas (1537) o alguna revisión de papeles antiguos, como el trabajo sobre Julio Higinio (1536). Las obras principales y más representativas de los últimos quince años de Juan Luis Vives tratan de filosofía y pedagogía, política, moral y apologética. Corresponden a los años de «aislamiento y madurez», los más fecundos de su vida, aunque sean los menos conocidos[55]. Sin la ambición por un nuevo profesorado, Vives subsiste sobre todo gracias a lo que le producen sus libros, que no deja de dedicar a los grandes personajes de la época. Después de 1528, sólo abandonó Brujas por breves salidas y para huir de la epidemia, de septiembre a noviembre de 1529. En Brujas terminó su obra capital *De disciplinis* (1531), así como su *De anima et vita*, impresa en 1538[55a]. Su bibliografía completa abarca cincuenta y dos títulos, muchos de los cuales son escritos menores. Vives murió en Brujas en 1540 y fue enterrado en la iglesia colegial de Saint Donatien.

55. La correspondencia de Cranevelt (publicada en 1928 por el profesor H. de Vocht), que es tan importante como fuente para la vida de Vives, no va más allá de 1528; a partir de ese momento sólo nos quedan dos cartas de Vives a Erasmo y unas quince cartas más.

55*a*. Véase J.L. Vives, *De anima et vita*, ed. y trad. italiana de M. Sancipriano, Padua 1974; de este último también, *Il pensiero psicologico e morale di G.L. Vives*, Florencia 1957, además de la relación *La pensée anthropologique de J.L. Vivès: l'entéléchie*, en o.c. en la nota 49, p. 63-70, donde el autor insiste en la dependencia de Vives respecto de Aristóteles, en contra de algunos comentaristas de Vives que afirmaban que había abandonado la antropología de los antiguos.

Por su interés teológico y espiritual[56], hay que citar las obras siguientes[57]: además de los ya citados comentarios al *De civitate Dei* de san Agustín (1521), escritos para la colección de obras de santos padres que había emprendido Erasmo, publicó el *Christi Jesu Triumphus* (1514), de una retórica algo vana, fruto de sus años de aprendizaje en París, el *Virginis Dei-Parentis ovatio* (1514), *Meditationes in septem salmos quos vocant paenitentiae* (1518). En 1524 aparecen dos libros sapienciales: *Introductio ad sapientiam*[58] y el *Satellitium animi*. El primero es sistemático y se refiere a los mismos temas que el *Satellitium*, que es una recopilación de máximas o adagios, a la manera de los *Adagios* de Erasmo (1500) que habían logrado tanto éxito: el cuerpo y el alma, la virtud y el vicio, la religión y Cristo, la vida cotidiana... El rasgo más característico de esta literatura sapiencial es la convergencia de la sabiduría antigua y de la sabiduría cristiana en orden a la construcción de una antropología y de una moral. Se trata de comprender al hombre y de comprender la vida. En 1529 publica tres obritas sobre la pasión de Cristo y en 1535 las *Excitationes animi in Deum*, sucesión de breves ensayos, propios del género humanista, dedicados a la oración en general y al comentario del padrenuestro[59]. La última y más extensa de las obras de Vives es la apología del cristianismo, distribuida en cinco libros y titulada

56. Hay que observar que la dimensión «espiritual», muy presente en la obra de Vives, no necesariamente adopta el tono ampuloso con que a menudo ha sido presentada: cf., por ejemplo, J.B. Gomis, *Ascética y mística de Juan Luis Vives*, REspir 5 (1946) 246-271 y F. Hermans, *Historia doctrinal del humanismo cristiano* I, Valencia 1962, p. 305-328.

57. Para las obras completas *J.L. Vives Valentini Opera*, Basilea 1555; *J.L. Vives Valentini Opera omnia*, ed. Gregorio Mayans y Siscar, 8 vols., Valencia 1782; *Juan Luis Vives. Obras completas*, ed. Lorenzo Riber, 2 vols., Madrid 1947. Josef Ijsewijn, de la Universidad Católica de Lovaina, anunció la preparación de una edición crítica de todas las obras de Vives, con el propósito de publicarla en 1992, en ocasión del quinto centenario de su nacimiento (o.c. en la nota 49, p. 23-24).

58. *Introducció a la saviesa*, trad. catalana de Joan Avinyó, Barcelona 1929; *Introducción a la sabiduría*, trad. cast. de J. Alventosa, Valencia 1930; trad. cast. de Fco. Alcayde Vilar, Madrid 1944.

59. Sin fundamento se hablará de la huella luliana: F. de Urmeneta, *Ramón Llull y Luis Vives. Homologías bibliográficas*, EstFr 51 (1950) 72; tampoco las coincidencias doctrinales con san Ignacio de Loyola revelan ninguna influencia de éste sobre Vives, como se ha escrito (M. Bataillon, *Erasmo y España*, México [2]1966, p. 591); estas coincidencias dependerán de alguna fuente común de espiritualidad. Cf. I. Elizalde, *Luis Vives e Ignacio de Loyola*, HispSac 33 (1981) 541-547.

De veritate fidei christianae, obra póstuma aparecida en 1543, a cargo de su amigo Cranevelt, y dedicada, conforme a la intención del autor, al papa Paulo III.

3. *La aportación de Vives a la teología*

Dos ámbitos se benefician de la obra de Vives: la apologética y la moral. Ambos están claramente impregnados de los grandes motivos del humanismo cristiano[60].

Al reconstruir el itinerario histórico de nuestra apologética, se reconoce que en la arqueología de nuestros tratados aparece el *De veritate fidei christianae* de Juan Luis Vives, junto con obras de Philippe Du Plessis Mornay, Hugo Grotius y Pierre Charron, que ofrecen el redescubrimiento de la argumentación apologética hacia la demostración del *de vera religione*[61]. Ésta viene determinada a la luz de cierto dualismo contradictorio: por un lado, la razón se independiza respecto de la autoridad de la fe y, por otro, se da cierto escepticismo en la confrontación de la misma razón, lo que llevará, en los años sucesivos, a potenciar un tratado de estructura controversística[62]. Para entender mejor el proceso, hay que distinguir entre el fenómeno de la modernidad, con su práctica apologética correspondiente (fenómeno y práctica en cierta manera anterior a la Reforma)[63], y el de la particular confrontación entre fe y modernidad, determinada por el diverso clima eclesial introducido por la Reforma.

60. En cuanto a la apologética, cf. P. Graf. *Luis Vives como apologeta*, Madrid 1943 (original alemán 1932), p. 21-31; C.G. Noreña, o.c. en la nota 50, p. 228-252.

61. Cf. G. Heinz, *«Divinam christianae religionis originem probare». Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, Maguncia 1984, p. 24-61.

62. «Mientras la práctica apologética adopta cada vez más una actitud "racional" o "escéptica", los tratados fijan de una manera rígida, por motivos de controversia, el estatuto de una psicología de la fe que sustrae al dinamismo de la misma fe la responsabilidad de la propia "apología", mientras se potencia la confianza en una razón natural que constituirá más adelante, incluso antes del siglo ilustrado, el verdadero terreno del encuentro apologético» (G. Ruggieri, *Per una storia dell'apologia cristiana nell'epoca moderna*, CrSt 4 [1983] 50). Parece que el primer autor que operó dicho cambio fue Suárez; al menos estaba convencido de ser, en este punto, un innovador (A. Vargas-Machuca, *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe según Francisco Suárez*, Granada 1967, p. 137-145).

63. Más allá de la discusión sobre el sentido de la «incredulidad» en el siglo XVI, que opuso a L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIème siècle. La religion de Rabelais*, París ²1947, y a H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, París ²1957, la documentación aportada por este último muestra que el racionalismo, como actitud moderna, es independiente y anterior a la Reforma y que ello explicaría, cuando se da, una práctica apologética sustancialmente común a católicos y protestantes.

Según Grotius (1583-1645), la práctica apologética de los inicios del humanismo se refiere a tres maestros: el sutil Ramón de Sibiuda, el elegante Vives, el erudito Du Plessis Mornay[64]. En Sibiuda se descubre ya una práctica «moderna» de la apologética: prescinde de toda referencia autoritaria y busca una base común de diálogo que parte de la experiencia íntima de cada hombre[65]. Vives proponía también una apología racional y no autoritaria, para que los hombres no se impresionasen por el argumento de autoridad y pudiesen llegar a creer. Pero ya Vives, a diferencia de Sibiuda, no hace coincidir la experiencia de la fe y el conocimiento racional. Y, aunque la razón es como un *radius quidam divinae lucis*, fruto de la gracia y de la iluminación, posible sólo después de la venida del Salvador[66], es sin embargo únicamente una introducción para que podamos alcanzar la fe, que es un don de Dios. Vives, así como Du Plessis —hugonote y fautor de la política de tolerancia religiosa—, aunque potencie la razón y quiera escribir una apologética racional, no logró tener aquella confianza en el cristianismo, como elemento de posible experiencia común entre los hombres, que había animado los siglos precedentes y que había mantenido en

64. Hay quien cree que Grotius tuvo otros maestros además de los tres que confiesa (H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, París 1933, p. 526). No deja de sorprender que omita a Pierre Charron, por ejemplo, que otros no dudan en considerar como un elemento decisivo: J.-P. Jossua ha subrayado la gran influencia que ejerció, decisiva en el camino que va entre Montaigne y Pascal o Bayle: *Lectures en écho. Journal théologique* I, París 1976, p. 84, 151, 154.

65. Pero, para él, la razón está todavía inmersa en una visión sobrenaturalista: es fruto de la iluminación y de la gracia. Sus fuentes se hallan en la tradición medieval catalana, sobre todo luliana, que había buscado una base, para la predicación del evangelio a los musulmanes, en el argumento de la experiencia como criterio para el discernimiento de la verdad. Poco después, Nicolás de Cusa seguirá la misma concepción profundamente sobrenatural y humana al mismo tiempo, la cual subrayará una razón que es común a todos los hombres y a todas las religiones. No se debe disimular hoy que es muy difícil mostrar a los que son extraños a la fe ese común apologético: cf. J.-P. Jossua, o.c. en la nota anterior, p. 34 y 39.

66. El papel de Jesucristo en la obra apologética de Vives ha sido detalladamente expuesto por B. Monsegú, *La doctrina cristológica de Juan Luis Vives*, EstFr 55 (1954) 429-458; 56 (1955) 43-70.

los autores cristianos la opinión de que todo el dinamismo racional es coextensivo al conocimiento creyente. Tanto para Vives como para Du Plessis, la razón tiene una función «previa» a la fe. Esta posición es comprensible si se tiene en cuenta que las fuentes de Vives son santo Tomás, Marsilio Ficino y Savonarola[67].

La contribución de Vives a la moral no se puede limitar a las obras de moral especial, por ejemplo, sobre los deberes del marido —*De officio mariti* (1528)— o sobre la conducta moral de la mujer en sus tres estados de soltera, esposa, viuda —*De institutione feminae christianae* (1523)—. Están también sus intervenciones en el orden de la moral social y de la moral política[68]. Noreña ha destacado que Vives no consideró nunca el conocimiento en general, y la filosofía en particular, como un fin en sí mismo, sino como un instrumento al servicio del hombre como ser moral: así el filósofo Vives no dejó nunca de ser un moralista. El ejercicio de las facultades cognoscitivas del hombre genera una persuasión moral, que le servirá de estímulo y le propondrá modelos de conducta que le llevarán a adoptar actitudes concretas a favor de quienes la necesitan[69].

A la manera socrática, Vives aspira a conseguir el conocimiento de sí mismo para fundamentar la moral personal que culmina en el gobierno de la persona por sí misma. Así su obra de moral general, la *Introductio in sapientiam*, prescinde de toda elucubración metafísica —hacia la cual Vives mantiene siempre una prudente reserva y una falta de entusiasmo— para contentarse con esa simple base de psicología introspectiva. En esta obra se confirma su tendencia humanista, de dejar de lado la tradición medieval y acercarse a las fuentes antiguas. Dichas fuentes son aquí la «ignorancia» socrática (la conciencia de la propia ignorancia) y la antropología estoica o, para hablar de un

67. Cf. R. Marcel, *Les perspectives de l'«Apologétique», de Lorenzo Valla à Savonarole*, en *Courants religieux et humanisme à la fin du XV*[ème] *siècle et au début du XVI*[ème] *siècle*, París 1959, p. 83-100; J.-E. d'Anger, *Pascal et ses précurseurs: l'apologétique en France de 1580 à 1670*, París 1954; H. Holstein, *Aux origines de l'apologétique moderne: la «Vérité de la religion chrétienne» de Duplessis Mornay*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac* II, París 1964, p. 235-248.

68. Me he referido explícitamente a ello en la introducción a la figura de Vives. Cf., además, J.M. Serrano Serrano, *Doctrina de Juan Vives sobre la propiedad y el trabajo y su repercusión en las instituciones sociales contemporáneas*, Salm 12 (1965) 57-107.

69. Cf. M. Sancipriano, *Il pensiero psicologico e morale di G.L. Vives*, Florencia 1957; íd., *La pensée anthropologique de J.L. Vivès: l'entéléchie*, o.c. en la nota 49, p. 63-70.

modo más concreto, la de Séneca[70]. Sobre estas dos fuentes, sin embargo, prevalece la moral cristiana sacada del Evangelio. Vives recoge, en realidad, la tradición del estoicismo romano, que hace de la filosofía la *magistra vitae*. Sobre unos fundamentos teóricos escasos, casi nulos, desarrolla su doctrina moral en 592 aforismos numerados. La *Introductio ad sapientiam* recuerda el *Enchiridion* de Epicteto y no sólo por su forma literaria, sino sobre todo por su sustancia doctrinal. Vives recibe de la herencia clásica la distinción de los bienes humanos en espirituales, corporales y exteriores o de fortuna; y, siguiendo la jerarquía estoica de los valores, ve la excelencia moral en el amor de Dios y en la caridad para con el prójimo, de acuerdo con el ideal cristiano. La vida moral empieza con el conocimiento de sí mismo y, por un proceso de elevación gradual, se encamina hacia el conocimiento de Dios que es su término. Toda la obra contiene una casuística moral muy completa que se expresa en forma de máximas a menudo lapidarias y fáciles de recordar[71].

70. Cf. L. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI*[ème] *siècle*, París 1914; A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, París 1966; y más particularmente F. de Urmeneta, *Senequismo y vivismo*, «Augustinus» 10 (1965) 409-418.

71. Cf. J. Carreras Artau, *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*, Lovaina-París 1962, p. 55-70.

Capítulo cuarto

HUMANISMO Y ERASMISMO EN LA EUROPA OCCIDENTAL

I. El humanismo en la Península ibérica

El humanismo se hace notar en la Península a mediados del siglo XV, «en ocasión de los contactos de los teólogos españoles con los italianos que asisten al concilio de Constanza y sobre todo al de Basilea-Ferrara (1431-1445), y a la entrada triunfal de Alfonso IV el Magnánimo en Nápoles»[1]. El humanismo se despliega primero en la corte catalanoaragonesa y con algún retraso en la de los Reyes católicos. A partir de entonces, el humanismo supera la etapa de lo puramente literario y llega al nervio de lo ideológico, a los problemas del hombre, respecto de los cuales en Castilla hallará plena realización el humanismo cristiano de Vitoria, Soto, Juan de Medina, Melchor Cano —expresado en un latín escolástico— y el de los grandes místicos. Las circunstancias determinaron una temática, a la que respondieron

1. M. Andrés, *Historia de la teología española* I, Madrid 1983, p. 585. Para una ulterior profundización del tema, cf. R. García Villoslada, *Renacimiento y humanismo*, en *Historia general de las literaturas hispánicas* II, Barcelona 1951, p. 317-333; M. Andrés, *Humanismo español y ciencias eclesiásticas*, RHCEE 6 (1977) 111-142; íd., *La teología española en el siglo XVI*, II, Madrid 1977, p. 42-63. En lo que se refiere a Cataluña y Aragón, cf. A. Soria, *Los humanistas en la corte de Alfonso el Magnánimo*, Granada 1956; J. Rubió i Balaguer, *La cultura catalana del Renaixement a la decadència*, Barcelona 1964; M. Batllori, *Alguns aspectes de l'humanisme a la Península Ibèrica: Catalunya, Castella, Portugal*, en *Catalunya a l'època moderna*, Barcelona 1971, p. 19-23; J. Rubió i Balaguer, *Humanisme i Renaixement*, en *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón* III-2, Valencia 1973, p. 9-36; íd., *Història de la literatura catalana* I, Montserrat 1984, p. 187-467, y II, Montserrat 1985, p. 7-77. Se puede consultar M. Batllori, *Humanismo y Renacimiento: Estudios hispano-europeos*, Barcelona 1987, estudio I.

con intentos de valor desigual, a veces con apasionamiento polémico no del todo oportuno: defensa de la libertad del hombre frente a la doctrina luterana; conciliación misteriosa de gracia y libertad; defensa de los derechos humanos, que son iguales en todos los hombres, indios o españoles; estudio detallado de los contratos, de los problemas del dinero y del comercio; humanización de los principios morales a través de la doctrina del probabilismo... El conocimiento del propio yo no queda en puro socratismo, sino que se convierte en oración y apertura hacia Dios. De este modo salvan la libertad del hombre frente a los luteranos y la actividad humana en el ámbito de la espiritualidad; los ejercicios espirituales para vencerse a sí mismo, frente a los alumbrados y quietistas... Toda esta temática quedará inscrita en la teología del XVI y del XVII[2].

Según los análisis de Melquíades Andrés, el estudio de las relaciones de los humanistas castellanos del Renacimiento con la teología conlleva la valoración de la mitología y de la forma estilística, la conversión de Nebrija y Boíl al biblismo, y el encuentro entre humanismo y teología[3]. Dicha temática se desarrolla en un contexto histórico rico: la reacción española ante el humanismo europeo, el descubrimiento de América, la participación peninsular en Trento, con todas las derivaciones.

Elio Antonio de Nebrija (1442-1522) estudió teología en Bolonia, pero su especialidad fueron las humanidades. En 1495 decidió dejar sus trabajos sobre gramática y dedicarse al estudio de la Sagrada Escritura; esta conversión tenía lugar cuatro años antes de la de Erasmo[4]. Un paso semejante dio en 1484 el aragonés Bernardo Boíl, «personaje complejo y extraordinario, ermitaño de Montserrat, entusiasta lulista y curioso hombre de letras, embajador varias veces de Fernando II de Cataluña-Aragón cerca de la corte de Francia, relacionado personalmente en Tours con san Francisco de Paula, religioso mínimo y vicario de la nueva orden en España, abad comendatario de Cuixá. Como primer vicario apostólico de las Indias Occidentales, con bula de Alejandro VI del 25 de mayo de 1493, acompañó a Colón en su segundo viaje, e inició así el gran número de misioneros americanos

2. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, II, Madrid 1977, p. 335-343.
3. O.c. en la nota anterior, p. 42-63.
4. Cf. F.G. Olmedo, *Nebrija (1441-1522), debelador de la barbarie, comentador eclesiástico, pedagogo, poeta*, Madrid 1942; íd., *Nebrija en Salamanca (1475-1513)*, Madrid 1944.

procedentes a la vez de todos los reinos, hispánicos e italianos, de la corona aragonesa, que perdurará durante los siglos siguientes»[5].

A pesar de la orientación cristiana de los humanistas peninsulares, no siempre fueron considerados aptos para el trabajo bíblico por parte de los teólogos de oficio. Así, algunos dominicos acusaron a Nebrija de intentar corregir las palabras del Espíritu Santo, a la manera de Valla, en su trabajo de la *Políglota complutense*. Se llegó al enfrentamiento de Nebrija con el dominico Diego de Deza, preceptor del príncipe don Juan, obispo de Palencia y arzobispo de Sevilla y fundador del Colegio-Universidad de Santo Tomás, concebido como réplica y correctivo del de san Ildefonso de Alcalá[6]. El enfrentamiento representaba el choque de dos mentalidades: una más histórica, la propia de la exégesis de los humanistas, no concordaba con la visión más abstracta e impersonal de los teólogos. Cuando Deza secuestró la *Prima Quinquegena* de Nebrija, éste dirigió al cardenal Cisneros una *Apología* de su pensamiento y del método utilizado en la *Políglota*. Cisneros, muy atento al significado del conflicto, favoreció el trabajo de los humanistas y, como se dijo, «humanistizó» la teología e incorporó a los laicos a la tarea teológica. Alcalá fue la sede privilegiada donde humanismo y teología coincidieron, así como San Gregorio de Valladolid, y las universidades de Salamanca y Valencia. Los enfrentamientos entre humanistas y teólogos, sin embargo, no terminaron. La presencia de Erasmo en el mundo intelectual peninsular sería ocasión de choques lamentables.

Hacia 1516, el cardenal Cisneros invitó a Erasmo a colaborar en la Universidad de Alcalá, donde se trabajaba en la edición de la *Políglota complutense*[7]. A pesar de la negativa de Erasmo de ir a España, dedicó

5. M. Batllori, *Elements comuns de cultura i d'espiritualitat*, en *A través de la història i de la cultura*, Montserrat 1979, p. 106-107. Para una información más amplia, cf. A.M. Albareda, *Lul·lisme a Montserrat al segle XV. L'ermità Bernat Boïl*, Est Lul IX (1965) 5-21, y F.A. Miquel, *Bernat Boïl, personatge polimorf*, Barcelona 1970.

6. Para esta figura polifacética, cf. Á. Huerga, *Diego de Deza, arzobispo de Sevilla*, en Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia* XVIII, Valencia 1974, p. 636-646.

7. Para este tema es fundamental la obra de M. Bataillon, *Erasmo y España*, México-Buenos Aires ²1966: en esta edición, Bataillon reconoce que la zona fronteriza entre Erasmo y otras escuelas paralelas queda ahora mucho más delimitada, después del estudio básico de E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes afines (conversos, franciscanos, italianizantes)*, «Revista de filología española» 36 (1952) 31-99, trabajo ampliamente utilizado en las notas de esta segunda edición; cf. también M. Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona 1977; J.L. Abellán, *El erasmismo español*, Madrid 1979.

al joven príncipe, el futuro Carlos V, la *Institutio principis christiani*, obra de ciencia política y económica, sin duda, pero esencialmente tratado de moral humanista y cristiana, cuya sustancia se puede reducir a esta proposición: «Nadie es príncipe, si no es hombre de bien.» A partir de ese momento, sus obras se difunden por la Península y proliferan sus traducciones, sobre todo del *Enchiridion militis christiani*[8], que se convirtió en el libro más difundido por España desde la introducción de la imprenta; su influjo se hizo notorio en obras como el *Diálogo de la doctrina cristiana* de Juan de Valdés, el *Diálogo de Mercurio y Carón* y el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, de su hermano Alfonso de Valdés, y en las obras de Hernán López Yanguas, de Juan de Vergara, y en aspectos importantes de san Juan de Ávila y de Luis de Granada. Sin embargo, la espiritualidad erasmiana —marcada por el evangelismo y el paulinismo[9]— y la mística castellana no terminaron de compenetrarse. La oposición erasmiana exterior-interior, señalada generalmente por los historiadores, parece insuficiente para explicar el abismo de separación con la mística castellana; habrá que buscar la explicación en el papel de la oración, la mortificación y la purificación, revelador de una concepción unitiva entre cuerpo y alma, letra y espíritu, que no entraba en las categorías erasmianas. Así, aunque la teología española es deudora de Erasmo en la renovación bíblica, en su humanismo e incluso en su evangelio reformador, la fuerza de los místicos llevó a superar su influencia. No sorprende que España fuese la primera en poner a Erasmo en el Índice: en el *Índice de libros prohibidos*, de 1559, aparecen doce obras de Erasmo. Después de ser leído en la corte y en los conventos del país, deja de pesar como ideólogo de la teología hispánica. La obra *Assertiones adversus Erasmi Roterdami pestilentissimos errores* (Salamanca 1568), de Antonio Rubio viene a cerrar este capítulo sobre la inspiración erasmiana en la teología castellana.

Pero antes se desarrolla toda una polémica antierasmiana con una serie de episodios, a veces pasionales, que terminaron con el proceso

8. Véase el excelente estudio de la obra en A.J. Festugière, *Érasme, «Enchiridion militis christiani»*, París 1971, p. 9-63. Sobre la traducción y las ediciones castellanas, cf. D. Alonso, *El «Enquiridión o Manual del caballero cristiano»*, Madrid 1932. Sobre el *Enchiridion* y el iluminismo, cf. P. Chaunu, *La España de Carlos V*, II, Barcelona 1976, p. 177-180, que resume M. Bataillon, *Erasmo y España*, o.c. en la nota 7, p. 166-225.

9. M. Andrés, *Historia de la teología española* I, Madrid 1983, p. 662-665.

al erasmismo en la persona de Juan de Vergara[10]. La segunda edición del *Novum Testamentum* de Erasmo fue objeto de una crítica minuciosa por parte del profesor complutense Diego López de Estúñiga, que creyó encontrar en la versión erasmiana errores exegéticos, filológicos y teológicos. Erasmo consideró que podía responder con una simple y breve *Apologia*, que provocó nuevas intervenciones de Estúñiga que descubrían actitudes wiclefitas y luteranas en la traducción de pasajes concretos. Otro profesor de Alcalá, Sancho Carranza, apoyó a su colega y continuó la querella, en la que los críticos de Erasmo eran mal vistos en un ambiente donde la admiración por Erasmo era de buen tono.

Las órdenes mendicantes, que habían sido objeto de sátiras y críticas por parte de Erasmo, lo acusaron de perturbador del orden constituido y lo hicieron ante el emperador, su protector. La congregación de Valladolid de 1527 les dio una buena ocasión para urgir medidas contra Erasmo y presionaron al inquisidor general, Alonso Manrique, simpatizante de sus ideas. Según las actas de aquellas reuniones, no se llegó a conclusiones concretas, ya que Manrique, ante la variedad de opiniones y juicios en la calificación de las doctrinas erasmianas, aplicó un breve del papa Clemente VII que imponía silencio a los detractores de Erasmo. Sin embargo, después de esta victoria puntual, el erasmismo español estaba amenazado de muerte: el proceso de Vergara había empezado ya y con la sentencia condenatoria, dictada en 1535, pareció que quedaron afectados todos los simpatizantes de Erasmo. Quizá es el momento indicado para advertir que, según Américo Castro, en España más bien hubo erasmistas que erasmismo[10a].

En Cataluña y Aragón, la situación política explica que el desarrollo del humanismo sea más primerizo. La corona de Aragón comprendía, además de los reinos peninsulares y los de Mallorca y Cerdeña,

10. Véase J.E. Longhurst, *Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara*, «Cuadernos de historia de España» 27 (1958) 99-163; 28 (1958) 102-165; 29-30 (1959) 266-292; 31-32 (1960) 322-356; 35-36 (1962) 337-353; 37-38 (1963) 356-371; buena síntesis en Bataillon, o.c. en la nota 7, p. 438-445. Hay que advertir que no fue Vergara el único erasmista objeto de proceso y de condena: está el caso del benedictino Alonso Ruiz de Virués (G.M. Colombás, *Un benedictino erasmista: Alonso Ruiz de Virués*, «Yermo» 3 [1965] 3-46) y muchos otros, sobre los cuales, Bataillon, o.c. en la nota 7, p. 475-493, ofrece noticias.

10*a*. *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid 1970, p. 107ss.

los reinos de Sicilia y Nápoles; también hay que tener presentes las íntimas relaciones culturales con la corte de Aviñón. Estos hechos explican que, en pos del italiano, el humanismo catalanoaragonés se puede calificar de «precoz», y no precisamente de preludio fallido del Renacimiento castellano del siglo XVI[11]. Fue un humanismo capaz de absorber con naturalidad las influencias italianas y también el helenismo bizantino que, en palabras de M. Batllori, llegó por dos caminos: «por el contacto inmediato con Grecia desde el reinado de Jaime II, y por el contacto personal del gran maestre de Rodas, el aragonés Juan Fernández de Heredia, con los sabios bizantinos, tanto en el Oriente como en la corte papal de Aviñón»[12]. Juan Fernández de Heredia (1310/1315?-1396), erudito historiador, y Bernat Metge (1340/1346-1413), antiguo secretario del príncipe Juan (después Juan I de Cataluña y Aragón, 1387-1395), son los primeros representantes de ese humanismo que daría tantas muestras de autenticidad, a partir ya de *Lo somni* (1398-1399) de Bernat Metge, la «primera obra propiamente humanística de la Península ibérica»[13]. En el campo específicamente cristiano, el llamado «humanismo devoto» —en Valencia, con el dominico Antoni Canals († 1418) sobre todo— y el canónigo de Barcelona Felip de Malla († 1431) representan una corriente que se hará presente más tarde en Castilla a través de fray Luis de Granada († 1588) y fray Luis de León († 1591) y en Portugal con Cristovâo de Costa († 1581), Heitor Pinto († hacia 1584) y Amador Arrais († 1600). La literatura de tipo espiritual se mantiene viva gracias al jerónimo catalán Miquel Comalada, cuya obra, *Espill de la vida religiosa* (1515)

11. Hoy hay quien discute la etiqueta de «humanismo catalán» y lo limita a la versión local catalana o catalanoaragonesa de la «nueva cultura» filológico-literaria que, a partir de los grandes maestros del *quattrocento*, se extendió por todo el occidente europeo. Cf. L. Badia, *L'«humanisme català»: formació i crisi d'un concepte historiogràfic*, en *Actes del cinquè Col·loqui internacional de Llengua i Literatura catalanes*, Montserrat 1980, p. 41-70; íd. *Problemes de l'humanisme en la cultura catalana*, «Serra d'or» 23 (1981) 257-261.

12. *La cultura catalano-aragonesa durant la dinastia de Barcelona (1162-1410)*, en *Orientacions i recerques. Segles XI-XX*, Barcelona-Montserrat 1983, p. 71.

13. M. Batllori, art. cit. en la nota 1, p. 20. Para la significación de la obra de Bernat Metge, cf. las observaciones de M. de Riquer, *Medievalismo y humanismo en la Corona de Aragón a fines del siglo XIV*, en *VIII Congreso de historia de la Corona de Aragón*, Valencia 1967, p. 3-18; respecto de las cuales habrá que tener presente F. Rico, *Petrarca y el «humanismo catalán»*, en *Actes del sisè Col·loqui internacional de Llengua i Literatura catalanes*, Montserrat 1983, p. 257-291.

—de signo luliano—, fue traducida al castellano, al italiano y al irlandés; Valencia podía ofrecer, además de los grandes poemas moralizantes y espirituales de Ausias March, una verdadera escuela de poetas religiosos plenamente humanistas, entre los que sobresale Joan Roís de Corella y la bonita prosa de sor Isabel de Villena.

El modesto humanismo catalanoaragonés empieza siendo extrauniversitario, así como ocurrió en Italia; no termina de entrar en las universidades de la corona, todavía jóvenes, hasta el reinado de Fernando II el Católico. Según M. Batllori, «era un humanismo de nuevo cuño, surgido de dos influencias foráneas: primero, la de Nebrija; luego, la de Erasmo»[14].

«En Barcelona, además, el humanista universitario más notable no fue el catalán Jeroni Ardévol, maestro de san Ignacio, sino el castellano de origen vasco Martín de Ivarra. En Mallorca, en cambio, lo fue un mallorquín, Jaume Arnau (1527). La universidad más humanística será la de Valencia, sobre todo con el maestro de retórica Joan Navarro, el helenista Miquel-Jeroni Ledesma y el vivista Pere-Joan Nunyes, que enseñó igualmente en las de Barcelona y Zaragoza. Ello explica también, como causa y efecto a la vez, que el erasmismo —y, por consiguiente, el antierasmismo— arraigara más profundamente en el reino de Valencia (Pérez de Chinchón, Honorat Joan, Joan Gelida, Furió y Ceriol), que en el Principado, donde el único erasmista de cierta altura fue el diplomático Miquel Mai»[15]. Miquel Mai fue el primer embajador de Carlos V ante Clemente VII, después del saqueo de Roma.

El enfrentamiento entre humanismo y escolástica tuvo lugar sobre todo en Valencia. Lo provocó el *Encomium... philosophiae peripateticae* (1553), del clérigo Antoni-Joan Andreu, pero sin muchas consecuencias, ya que en Valencia dominó siempre un aristotelismo de carácter moderno, que no se prestó a rigideces estériles[16]. Sin embargo, en los primeros decenios del siglo XVI, el pensamiento filosófico y teológico de las tierras catalanas queda determinado por el lulismo; al margen del lulismo, empero, este pensamiento es víctima ya, en dicho momento, de un cerramiento cultural que le impide beneficiarse de las grandes orientaciones intelectuales de la Europa sacudida por la Reforma. Las consecuencias aparecerán en la «subcultura» eclesiástica de la Contrarreforma, con funciones de cultura civil[17].

En lo que se refiere directamente a los estudios teológicos, el interés se orienta primero a la Biblia y sólo secundariamente a las especulaciones que tanto éxito alcanzaron en el resto de la Península, ya en el umbral de la literatura religiosa contrarreformista de la época postridentina. Sin embargo, el interés por la Biblia, entre sinuosidades explicables por el enrarecimiento ambiental[18], no responde a unas exigencias filológicas y humanísticas, muy al día en las cátedras de Sagrada Escritura de Salamanca y Alcalá —donde se imponía la metodología bíblica de Martínez Cantalapiedra—, sino más bien a cierta inercia tradicionalista de cuño medieval.

II. El humanismo italiano ante el erasmismo[19]

En el siglo XVI, el humanismo reconoce en Erasmo la figura dominante, gracias a su *philosophia Christi*, a su Nuevo Testamento, a sus paráfrasis, a sus ediciones clásicas y patrísticas; es atacado en Italia, como también en España, desde el punto de vista de la religión pero también por anticiceroniano y bárbaro del norte.

Con todo, Italia conoció diversas minorías afines al evangelismo

14. *Reflexions sobre la cultura catalana del renaixement i del barroc*, en *A través de la història i la cultura*, Montserrat 1979, p. 132.

15. Así resume M. Batllori (o.c. en la nota anterior, p. 132-133) la situación, analizada con más detalle en otros trabajos suyos, entre los que sobresale *Humanisme i erasmisme a Barcelona*, en *Vuit segles de cultura catalana a Europa*, Barcelona [2]1959, p. 85-100.

16. Sobre el papel del erasmismo en Valencia, cf. los estudios de J. Fuster en *Rebeldes y heterodoxos*, Barcelona 1972, p. 139-200; íd., *Erasmisme*, en *Gran enciclopèdia catalana* 6, Barcelona 1974, p. 697; S. García Martínez, en *Història del país valencià* III, Barcelona 1975, p. 179-233; íd., *El patriarca Ribera y la extirpación del erasmismo valenciano*, Valencia 1977; A. Mestre, *Los humanistas españoles del XVI en la religiosidad de los ilustrados valencianos*, HispSac 33 (1981) 229-273.

17. Cf. el clarividente art. de P. Lluís Font, *Passat i present de les relacions entre fe cristiana i cultura catalana*, QVC 122 (1984) 27-47, y especialmente p. 32-35.

18. Véase G. Camps, *Cinc-cents anys de la primera edició catalana de la Bíblia*, RCT 3 (1978) 3-16.

19. Véase A. Renaudet, *Érasme et l'Italie*, Ginebra 1954; M.P. Gilmore, *Italian reactions to erasmian humanism*, en H.A. Obermann y Th.A. Brady (dir.), *Itinerarium Italicum. The profile of the italian Renaissance in the mirror of its european transformations*, dedicado a Paul Oskar Kristeller con ocasión de su septuagésimo aniversario, Leiden 1975, p. 61-115; D. Cantimori, *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, Barcelona 1984.

propuesto por Erasmo y fortalecido sin duda por otras motivaciones. Se suele señalar el período de 1530 a 1540 como el momento álgido de ese despertar que desconoció el tono de polémica antipapal y que se mantuvo sensible al carácter gratuito de la justificación, sin entrar en discusiones sutiles en torno al mérito que podría corresponder al hombre en la obra de la santificación. Desde un punto de vista doctrinal, tal posición se prestaba a equívocos, comprensibles en el contexto teológico, marcado por la incertidumbre, que caracterizó el momento pretridentino. En Italia, este evangelismo conoció una gama de actitudes de significación diversa: al lado de la posición claramente católica de Gaspar Contarini, de Pole y de Morone (los tres creados cardenales por Paulo III), o del cenáculo de Vittoria Colonna[20], frecuentado por Miguel Ángel, no se puede desconocer el círculo en torno a Juan de Valdés que, en Nápoles, inspiró a un grupo de tendencia mística; entre los diversos círculos, se reconoce una diversidad sustancial, no sólo a causa de la radical diferencia en cuanto a la comunión eclesiástica, sino por el modo objetivamente diverso de sentir y vivir los problemas de la Iglesia. De hecho, Juan de Valdés, que ejercía en Nápoles el oficio de archivero y que había recibido en España la influencia de los alumbrados y de Erasmo, aglutinó un grupo entregado a la meditación de los textos sagrados y a la práctica de los ejercicios espirituales[20a]. Valdés, que a diferencia de Erasmo estaba más próximo a la mística que a la crítica, había compuesto el *Alfabeto cristiano*, dedicado a Giulia Gonzaga, gesto que no tendría más significación, si desconociéramos su propensión a la problemática de elite[21]. Sobre

20. Sobre la figura de Vittoria Colonna (1492-1547), de tanta significación reformista, véase *Centenario della più grande poetessa italiana, Vittoria Colonna, marchesa di Pescara (1547-1947)*, «L'Italia francescana» 22 (1947) 1-134; Igino d'Alatri, *Spirito di pietà in Vittoria Colonna*, ibíd. 23 (1948) 30-45; E.M. Jung, *L'atteggiamento religioso di Vittoria Colonna tra Riforma e Controriforma*, «Convivium» 1 (1949) 110-118.

20*a*. Valdés, «espiritual», diversamente definido como católico, iluminado, adogmático, anabaptista, antitrinitario, erasmista, en modo alguno debe considerarse luterano o reformado, aunque sus escritos revelan, según han mostrado estudios recientes, la presencia atiborrada de textos de Lutero: cf. C. Gilly, *Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su «Diálogo de Doctrina Christiana»*, en *Miscelánea de estudios hispánicos. Homenaje a R. Sugranyes de Franch*, Montserrat 1982, p. 85-106.

21. Cf. D. Ricart, *Juan Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*, México 1958; E. Cione, *Juan Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso, con una completa bibliografia della opera di Valdés e degli scritti intorno a lui*, Nápoles

tales bases y en tal clima, el valdesianismo constituyó un movimiento, una aspiración, una corriente con contornos poco precisos que, a pesar de reunir a personas importantes en el ámbito cultural y social, no sobrevivió a la muerte del mismo Valdés, en 1541. Fue una corriente aristocrática, sin incidencia popular, que, bajo unas formas suaves, escondía tendencias que, por su subjetivismo y la desconfianza hacia el dogma explícitamente formulado, habrían desembocado en posturas inconciliables con la tradición católica, como se vio después de la muerte de Valdés. Ya el librito *Beneficio di Gesù Cristo*, escrito por el benedictino Benedetto da Mantova (entre 1539 y 1541), reflejaba algunas de estas posiciones dominantes, pero el hecho más revelador fue la apostasía de Bernardino Ochino, general de los capuchinos y que gozaba de gran popularidad como predicador: con su actitud comprometió fuertemente el valdesianismo[21a].

Debemos observar también que, a través de Italia, hay cierta influencia de Erasmo en el mismo Trento: sus ideas sobre el culto de las imágenes triunfan en 1563. ¿Tuvo alguna influencia en las ideas relativas al monaquismo? Erasmo distinguió entre la institución monástica y las malas costumbres de ciertos monjes; celebró a Jean Vitrier, guardián del convento de los franciscanos de Saint-Omer, como monje ideal. Además, está el problema de la influencia de Erasmo sobre la Compañía de Jesús[22]. ¿Quizá debemos pensar en una página del *En-*

1963; Bakhuizen van den Brink, *Juan de Valdés, réformateur en Espagne et en Italie, 1529-1541. Deux études*, Ginebra 1969; J.C. Nieto, *Juan de Valdés and the origins of the spanish and italian reformation*, Ginebra 1970; M. Bataillon, *En torno a Juan de Valdés*, en *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona 1977, p. 245-285; B. Nicolini, *Giulia Gonzaga e la crisi del valdesianesimo*, «Atti dell'Accademia pontaniana» 5 (1954) 187-208; íd., *Ideali e passioni nell'Italia religiosa del Cinquecento*, Bolonia 1962. Para la crítica de la tesis de José C. Nieto, véase A. Márquez, *Juan de Valdés, teólogo de los alumbrados*, CDios 185 (1971) 214-229.

21*a*. B. Ochino, *I «dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, introd., ed. y notas a cargo de Ugo Rozzo, Turín 1985.

22. R. García Villoslada, *Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas*, Madrid 1975; para algunos detalles, cf. M. Rotsaert, *Les premiers contacts de saint Ignace avec l'érasmisme espagnol*, RHEsp 49 (1973) 443-464: el autor critica las fuentes del encuentro de estos dos personajes (Gonçalves de Cámara y Ribadeneira) que idealizan a Ignacio y critican a Erasmo; al margen de este juicio, el autor se habría podido beneficiar del trabajo del padre Batllori, citado en la nota 15, según el cual un primer contacto de Ignacio con las obras de Erasmo se habría producido en Barcelona. Véase también H. Bernard-Maître, *La préréforme humaniste de l'Université de Paris aux origines de la Compagnie de Jésus*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac* II, París 1964,

chiridion que inspiró tal pasaje de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio? Sabemos que, en diciembre de 1536, el pequeño grupo que constituía la Compañía, camino de Venecia para encontrarse con Ignacio, pasó por Basilea y visitó la tumba de Erasmo. Hecho importante: hacia el fin de su vida, en 1548, Ignacio se volvió más duro respecto de Erasmo y de Juan Luis Vives[23]. En cambio, las obras de Erasmo se encuentran, a pesar de la condenación por el Índice, en las bibliotecas de los colegios y de las casas de los jesuitas, mientras que los libros escolares de Erasmo son sustituidos por otros de miembros de la Compañía, no sin dejar huellas de su inspiración erasmiana. La pedagogía de Erasmo sobrevive también en los colegios de los jesuitas (y podemos añadir: en los demás colegios católicos) así como en los de la Reforma[24]. La historia de la educación muestra que, al menos una parte importante del legado de Erasmo, no se perdió en la lucha ideológica[25].

Pero, incluso al margen de la pedagogía, la corriente erasmiana está presente en el pensamiento de ciertos cardenales, como Seripando, Madruzzo y Pole, mientras que la Contrarreforma tiende a identificar a Erasmo y a Lutero. Además, la filología humanista, una de cuyas grandes figuras es Erasmo, es aplicada a los textos sagrados y patrísticos, y la tradición erasmiana se mantiene en la doctrina sobre el culto de las imágenes, en la reforma monástica, en la educación. Sobre la Trinidad y muchos otros temas religiosos, Erasmo ofrece material para los movimientos radicales y evangélicos en Italia y el norte de Europa.

La aparición del *Ciceronianus*, en 1528, suscita respuestas en Italia y Europa. En Francia esgrimen la pluma J.C. Scaliger y Étienne Dolet; en Italia, O. Lando y Petrus Cursius, ambos en 1534 y 1535. F. Sabino ataca a Dolet, quien responde con una defensa de Erasmo. Italia quedó dividida entre la recepción y el rechazo de Erasmo, de

p. 223-233; M. Bataillon, *De Erasmo a la Compañía de Jesús*, en *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona 1977, p. 203-244.

23. Vives e Ignacio se encontraron por primera y única vez en Brujas entre 1528 y 1530, y no es imposible la influencia de Ignacio en la obra del humanista valenciano; cf. I. Elizalde, *Luis Vives e Ignacio de Loyola*, HispSac 33 (1981) 541-547.

24. Cf. G. Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le «Modus Parisiensis»*, Roma 1968; cf. también M. Batllori, *La ratio studiorum nella formazione della conscienza cattolica moderna*, en *Cultura e finanze*, Roma 1983, p. 175-184.

25. Cf. J. Bowen, *Historia de la educación occidental* II, Herder, Barcelona ²1986, p. 449-466.

aquel que había osado atacar y criticar a los grandes representantes de la literatura neolatina, una de las glorias de Roma[26].

III. La recepción del humanismo italiano en Francia[27]

Al considerar la recepción como un problema histórico, debemos advertir que en una transmisión, lo transmitido cambia: hay adaptación, asimilación y alteración. Así en el humanismo francés, basado en el humanismo italiano, se constatan dos hechos y dos ideas que no se encuentran en Italia. El humanismo italiano transmitió a Francia una veneración por la herencia de la antigüedad. En este sentido, Erasmo, tan apreciado por sus contemporáneos, tiene una gran significación para el desarrollo ulterior, gracias sobre todo a sus *Adagios* y a sus *Coloquios* que ofrecieron una mina de material. Rabelais (1494-1553), gran conocedor de la antigüedad y lleno de veneración por Erasmo, transmitió a su modo, ya festivo y cómico, ya serio, esa su veneración a la generación siguiente. La Francia del Renacimiento mira a la antigüedad y a Italia, y pone el acento en puntos que en Italia habían pasado desapercibidos. Espíritu de competición, sin duda. ¿De qué modo se hizo presente la antigüedad en el Renacimiento francés? No fue gracias al interés por la arqueología romana, como los humanistas italianos, Salutati, Valla, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola. Los escritos antiguos permanecieron: la herencia del humanismo era el dominio propio de los letrados y de los filólogos. Rabelais y Montaigne mantienen un verdadero culto al libro, en relación con la función atribuida al lenguaje.

En el campo del arte, todo el siglo XVI francés recibe la influencia

26. A. Renaudet, o.c. en la nota 19; S. Seidel Menchi, *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo (1520-1536)*, en *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento* I, Florencia-Chicago 1974, p. 73-133; G. da Vigolo, *Un opusculo di Ambrogio Catarino, o.p. († 1533) sul celibato contro Erasmo*, «Rivista di Ascetica e Mistica» 14 (1969) 573-582.

27. Para este tema, continúa siendo insustituible A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, París ²1953, y M. Mann, *Érasme et les débuts de la réforme française (1517-1536)*, París 1934; cf. también S. Dresden, *The profile of the reception of the italian Renaissance in France*, o.c. en la nota 19, p. 119-189; véase un caso concreto, rico en conexiones, del proceso expuesto, en M.-D. Chenu, *L'humanisme et la Réforme au Collège de Saint-Jacques de Paris*, «Archives d'histoire dominicaine» 1 (1946) 130-154.

italiana. El camino del platonismo italiano al platonismo francés pasa por Marsilio Ficino y se forma a base de un neoplatonismo que se transforma. La religión es una *docta religio* para Ficino y Pico della Mirandola. Erasmo concibe la cultura clásica como una propedéutica que lleva al conocimiento de las Escrituras. Pico considera al hombre como un microcosmo, como un vínculo del mundo (*vinculum et nodus mundi*). Lefèvre d'Étaples (1450-1536), personaje central del lulismo francés, atraído por los místicos, se adhiere a la *prisca theologia* y se entrega incansablemente a los trabajos bíblicos[28]. Montaigne (1533-1592) aparece como un buen católico y representa un tipo corriente del siglo XVI. Con un «ideal de cauta mediocridad, de simple ajuste prudente a las circunstancias» (J.M. Valverde), pone con independencia su vasta cultura al servicio de un proyecto moral que desemboca en Pascal. El hombre, al menos en tal o cual humanista, está destinado a poseer el mundo y a asimilarse a Dios, como cabeza y alma del universo.

IV. El humanismo en los Países Bajos[29]

En los llamados Países Bajos no hay unidad, ni política, ni cultural, ni lingüística. Las universidades de París, de Orléans, de Bourges, de Heidelberg y de Erfurt constituyen los caminos de acceso del humanismo; el latín es la lengua que vehicula sus contactos. En los Países Bajos no se vive la nostalgia por Roma o por Italia; los contemporáneos de los primeros grandes humanistas italianos son en los Países Bajos los místicos medievales, como Gerhard Groote y Jan van Ruysbroek, y los centros son los monasterios y los *studia generalia* de Colonia y Lovaina, donde predomina la teología escolástica; los principales poetas se expresan en lengua vulgar. El intercambio con Italia, a través de viajeros llenos de curiosidad, da abundantes frutos. Para ordenar este período inicial del humanismo Ijsewijn propone tres etapas: hasta 1460, de alrededor de 1460 a 1485 (los pioneros), de

28. Cf. J. Dagens, *Humanisme et évangelisme chez Lefèvre d'Étaples*, en *Courants religieux et humanisme à la fin du XVème et au début du XVIème siècle*, París 1959, p. 121-134.

29. Cf. J. Ijsewijn, *The coming of humanism to the Low Countries*, en Obermann y Brady, o.c. en la nota 19, p. 193-301.

alrededor de 1485 hasta la fundación del Colegio de las tres lenguas en Lovaina, en 1517.

Los primeros contactos con los humanistas italianos, hacia 1330, nos muestran a Petrarca en relación con Ludovicus Sanctus de Beringen viajando a los Países Bajos. Se pueden encontrar manuscritos de Petrarca moralista en abadías y monasterios; encontramos a profesores de Lovaina, como Snavel y Raduplhus de Rivo, que han estudiado en Italia. Los fundadores del humanismo en los Países Bajos, hacia 1460, no tuvieron la pretensión de presentarse como la prolongación del humanismo italiano. Los Países Bajos conocían como ideal las *sacrae litterae*; el humanismo se convierte allí en cristianismo, bajo la influencia de la mística y de la *devotio moderna*. Hacia 1480, Rodolfo Agrícola, el primer gran humanista de los Países Bajos, se lamenta de no hallar en su país hombres que pensaran como él.

La época de Erasmo constituye el tercer período del humanismo en los Países Bajos, a fines del XV y principios del XVI, período en que se hará cada vez más independiente del humanismo italiano. El humanismo en los Países Bajos se orienta principalmente hacia la pedagogía, la moral, los problemas sociales, la historia eclesiástica, la teología, la filología bíblica y patrística. El mismo Erasmo se convirtió hacia 1504; Cornelio Hermansz Goudanus, Bostius, Burrus, Murmellius, Buschius, Macropedius pertenecen a la corriente moralista. Esta orientación hacia los *sacra studia* constituye precisamente la gran diferencia con el humanismo italiano. Para los humanistas cristianos de los Países Bajos, el valor fundamental no era el renacimiento de la literatura antigua, sino la renovación de la piedad cristiana; un abismo los separa de los oradores y de los poetas italianos. Tal orientación explica las dificultades que Erasmo tuvo que vivir en el *alma mater* de Lovaina, expuestas en el capítulo anterior.

V. El humanismo en la Inglaterra del siglo XV[30]

En el largo período anterior a la absorción de las ideas que provienen de Italia, hasta fines del XVI, el humanista es en Inglaterra un nuevo tipo de gramático latino, de profesor de humanidades, mientras que al final del XV, en Italia, el humanista es el *artista*.

30. Cf. D. Hay, *England and the humanism in the XVth century*, en Obermann y Brady, o.c. en la nota 19, p. 305-367.

A pesar de un siglo de guerras, Inglaterra envía sus visitantes a Italia: reyes, diplomáticos, clérigos, peregrinos, soldados, comerciantes, curialescos; jóvenes ingleses estudian en Bolonia y Padua; menos numerosos son los italianos que visitan Inglaterra y todavía menos los que estudian en Oxford o Cambridge.

Enrique VIII, educado a la manera humanista, prosigue la obra cultural empezada por su padre. Los humanistas ingleses —Grocyn, Linacre, Colet, Tomás Moro— no estuvieron demasiado influidos por Italia y, en lo que se refiere a Moro, nada en absoluto. Erasmo halló en Inglaterra buenos colaboradores para sus planes de editar y estudiar la Escritura. En su primer viaje a las islas (1499), Erasmo trabó una gran amistad con Colet, que emprendió el comentario de san Pablo, dejando a los teólogos escolásticos la investigación de la alegoría, la tropología y la anagogía e imponiéndose como única tarea la de explicar, como filólogo e historiador, el texto latino de la Vulgata. En ese momento hay que fechar la ruptura definitiva de Erasmo, no sólo con los sistemas teológicos medievales, sino con el ideal conventual que, bajo la influencia sobre todo de Mombaer, se esforzaba todavía por admitir. Así Erasmo salía, por fin, de la incertidumbre intelectual y moral, y descubría su camino y su disciplina. En su tercer viaje a Inglaterra (1509), Tomás Moro (1478-1535) entra en relación con Erasmo; éste le apreciaba por la vivacidad de sus entusiasmos literarios y filosóficos y quizá también a causa de la lucha que su razón elegante sostenía contra su naturaleza apasionada: le dedicó el *Elogio de la locura*. Como Colet, Tomás Moro deseaba ver a la Iglesia cristiana retornar a la simplicidad primitiva de su doctrina y de sus costumbres[31]. Con Colet y Moro, Erasmo había conversado mucho sobre la reforma de los estudios teológicos y de la Iglesia. Esta comunión intelectual, excepcionalmente fecunda, coincidió con los mejores años del humanismo cristiano: breve período (1500-1520) de entusiasmo, de esperanza, de inteligencia, cuando de un extremo a otro de Europa se luchaba contra la ignorancia, la superstición, la política de ambición de los príncipes, la guerra, la desigualdad de las fortunas, la miseria. El equilibrio de Moro se muestra en el último

31. A. Prévost, *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, s.l. 1969; G. Marc'Hadour, *Thomas More et la Bible. La place des livres saints dans son apologétique et sa spiritualité*, París 1969; G. Santinello, *Tre meditazioni umanistiche sulla passione (Erasmo, Colet, Moro)*, en *Studi sull'umanesimo europeo*, Padua 1969, p. 77-128.

episodio de su vida: hombre de altas responsabilidades políticas, una vez surgida la crisis, aceptó la muerte por seguir su conciencia cristiana, incapaz de secundar la rebelión de su rey Enrique VIII contra el papa. En el ámbito literario, Moro sobresale como autor del libro, publicado en latín en 1516, titulado *La isla Utopía o el estado óptimo de la sociedad (reipublicae)*. El *Elogio de la locura* y *La isla Utopía* revelan las mismas «duras críticas de cuanto existe, escritas por hombres de un gran y meritorio optimismo, que tenían confianza en el trabajo de la razón en colaboración con la fe para hacer acceder al hombre a la ciudad de la sabiduría y de la verdad» (M. Delcourt). La obra de Moro se mueve en un género propio del Renacimiento, destinado a inventar modelos de sociedad perfecta, presentados como fruto de una fantasía ideal, pero no exentos de sentido crítico. El género utópico tuvo una continuación inmediata en Europa, especialmente en *La ciudad del sol*[32] del dominico Tommaso Campanella (1568-1639) y en la utopía científica inacabada de Francis Bacon (1561-1626), *La nueva Atlántida*. No faltaron proyectos para la realización de utopías, prácticamente sólo en tierras americanas: con Las Casas[33], Mendieta y Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, en México, con las reducciones jesuíticas en América del sur; posteriormente, en América del norte, con comunidades religiosas transplantadas de Europa.

VI. El humanismo en los países germánicos[34]

Parece que los «Hermanos de la vida común» contribuyeron a los orígenes del humanismo en los países germánicos. Hay que añadir la influencia del Renacimiento italiano y la de los concilios del siglo XV, las visitas de los italianos a Alemania y las de los estudiantes alemanes

32. Se trata de un proyecto de utopía política concretada en una monarquía universal, con su vértice en el papado y con una monarquía española como brazo secular de su soberanía. Cf. G. Bock, *Thomas Campanella. Politisches Interesse und philosophische Spekulation*, Tubinga 1974; F. Grillo, *L'eresia cattolica e riformatrice di Tommaso Campanella*, Milán-Nápoles 1972; R. Amerio, *Il sistema teologico di Tommaso Campanella*, Milán-Nápoles 1972.

33. J.A. Maravall, *Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas*, ROc 141 (1974) 310-387. Cf. J. Servier, *Histoire de l'Utopie*, París 1967.

34. Cf. L.W. Spitz, *The course of german humanism*, en Obermann y Brady, o.c. en la nota 19, p. 371-436; *L'humanisme allemand (1480-1540)*, París 1979.

a Italia, y algunos contactos eclesiásticos y políticos entre Italia y el imperio. La literatura humanista alemana es un fenómeno burgués, un interludio entre la edad media y el siglo XVII, un humanismo centrado en los pueblos, sobre todo los imperiales, que poseían una enseñanza humanista. Además, las letras humanistas siguieron inspirando a los reformadores. De ahí, el interés por estudiar la influencia de Mantuanus, la de los humanistas franceses (Gaguin, Lefèvre d'Étaples, Budé), la de Gerson y del misticismo renano-flamenco, el lugar de Lutero en la reforma de la enseñanza.

Los humanistas alemanes no eran meros admiradores de la antigüedad; se orientaron hacia la acción, hacia el pueblo. Considerando las fases del desarrollo del humanismo en Alemania, se puede distinguir un primer período, el de los orígenes, que incluye contactos con Italia, a través de juristas y diplomáticos que fomentaron la literatura clásica, el patronazgo de los príncipes, las nuevas universidades en la segunda mitad del XV (Friburgo, Basilea, Ingolstadt... hasta Wittenberg en 1502), los profesores y los maestros. Este período termina con Rodolfo Agrícola, muerto en Heidelberg en 1485. Después vino la generación madura del humanismo alemán, durante el cual se persiguen tres fines: la cultura de los clásicos, el desarrollo de la cultura nacional, la renovación religiosa. Los centros se llaman Heidelberg, Viena, Nuremberg, Erfurt; los hombres: Johan von Dalberg, Conrad Celtis, J. Trithemius, W. Pirkheimer, C. Pentinger, J. Reuchlin, V. von Hulten, C. Mutianus Rufus, el flamenco Nicolás Marschalck y —¿por qué no?— Erasmo que llamaba a Alemania *Germania nostra* y vivió en ella los últimos años de su vida.

No se puede olvidar la relación entre el humanismo y la Reforma. Hay que señalar dos puntos de la misma: el humanismo hace posible la Reforma proporcionándole las condiciones de vida (el conocimiento de las lenguas, la crítica de las fuentes, el ataque de los abusos, el sentimiento nacional, la lucha contra la escolástica) y le ofrece un grupo de jóvenes humanistas, intelectuales. A su vez, la Reforma contribuye a la prolongación del humanismo, por su influencia, por el aumento de los estudios clásicos, por la perpetuación de los valores humanistas, en fin, por la acción de las universidades y de las escuelas secundarias. Seguramente no se debería perder de vista la influencia de la Contrarreforma y de los jesuitas[35] que, con sus colegios y publi-

35. Cf. J. Bowen, o.c. en la nota 25, p. 566-581.

caciones, contribuyeron en los diversos ámbitos a prolongar el espíritu humanista.

«En las tierras fronterizas del imperio —excepto Bohemia y Moravia, donde el erasmismo halló eco entre los husitas—, prevaleció un erasmismo político, pacifista; Segismundo I de Polonia y Vladislav I de Hungría se relacionaron con Erasmo. Luis II de Hungría había sido educado por Iacobus Piso, erasmista. La viuda, María de Austria, nieta de Fernando el Católico, tenía a dos fervientes erasmistas en su corte: Ioannes Henckel y N. Oláh. Erasmo apreciaba mucho a Ianus (Pannonius); eran erasmistas Stephanus Brodarics, A. Thurzó, Nádasdy, Perényi, Nagyváradi, Komjáti. En Polonia, junto con Cricius y Laski, Ioannes A. Cassoviensis convirtió a Cracovia en un centro erasmiano»[36].

36. M. Batllori, *Erasmisme*, en *Gran enciclopèdia catalana* 6, Barcelona 1974, p. 696.

Parte segunda

LA REFORMA CATÓLICA

Capítulo primero

¿REFORMA CATÓLICA O CONTRARREFORMA?

I. Los conceptos

«Los conceptos historiográficos de "reforma católica" y de "contrarreforma" fueron originariamente concebidos para expresar dos interpretaciones diversas del movimiento de reforma y reorganización de la Iglesia católica, que tuvo lugar en los siglos XVI y XVII, y del que el concilio de Trento fue a la vez causa y efecto»[1]. Diversos planteamientos, no desprovistos de preocupaciones apologéticas y polémicas[2], han dado paso a la tesis de Hubert Jedin, historiador teólogo, según la cual la renovación del catolicismo de los siglos XVI y XVII, es la resultante de dos componentes: una corriente reformadora, surgida de la base eclesial, fruto de un impulso espiritual que afecta la misma trayectoria del papado e influye en el concilio de Trento, y la lucha contra el protestantismo, sobre todo después de dicho concilio. La primera corriente es denominada por Jedin «reforma católica» y la segunda, «contrarreforma»; ambas corrientes, sin embargo, no son para él realidades distintas: «Sólo unidos, pueden tener validez histó-

1. G. Alberigo-P. Camaiani, *Reforma católica y contrarreforma*, en *Sacramentum mundi* V, Herder, Barcelona ³1985, col. 783. Este texto citado sería más exacto si invirtiera el orden de los términos *causa* y *efecto:* el concilio de Trento antes de ser *causa* de la reforma católica, fue *efecto* suyo.

2. Cf. G. Alberigo, *Dinamiche religiose del Cinquecento italiano tra Riforma, Riforma cattolica, Controriforma,* CrSt 6 (1985) 543-560: en ocasión del centenario de san Carlos Borromeo, el autor analiza la historiografía reciente del siglo XVI en el campo religioso italiano y discute sobre todo la inclinación a deformar la situación a partir de la búsqueda de infiltraciones protestantes antes que la de un marco de fermentos de renovaciones endógenos a la vida religiosa italiana. En particular, debate la orientación que rechaza la validez historiográfica de la «reforma católica».

rica los dos conceptos de reforma católica y contrarreforma»[3]. Así, no es extraño que el concilio de Trento o la Compañía de Jesús pertenezcan igualmente a la historia de la reforma católica y a la de la contrarreforma[4]. Sin embargo, en nuestro trabajo, hemos preferido utilizar los dos conceptos en sucesión cronológica, aunque la opción no deja de ser vulnerable, cuando debemos referirnos a personajes concretos o a instituciones determinadas. Simplificando, hemos seguido este camino por una razón muy sencilla: nos ha parecido poder descubrir en el período pretridentino un aspecto prevalente y genuinamente reformador, mientras que a partir del concilio de Trento las posiciones católicas, en particular las romanas, adoptan un carácter más antiprotestante, en el que no se oculta la idea de considerar la regeneración de la Iglesia, en primer lugar, como reacción a la ruptura confesional[5]. Aunque la reforma católica y la contrarreforma pueden verse, pues, como dos caras de un movimiento único, hemos preferido, sobre todo por razones históricas y pedagógicas, considerarlas como dos momentos sucesivos[6].

La actual bibliografía sobre esta época garantiza nuestro planteamiento: se trata de una amplia y rigurosa bibliografía que engloba fuentes y documentación, estudios e investigaciones. Es verdad que el interés por dicha época se ha alimentado del fervor por las investigaciones sobre la crisis religiosa del siglo XVI, en la medida en que en la misma convergían múltiples situaciones e influencias procedentes del siglo anterior. Ha sido considerable la explotación sistemática de las fuentes, con particular atención a los propósitos y las realizaciones de

3. H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia* V, Herder, Barcelona ²1986, p. 593.

4. Cf. P.G. Camaiani, *Interpretazione della Riforma cattolica e della Controriforma*, en *Grande antologia filosofica* 6, Milán 1964, p. 329-490; H. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma?*, Brescia 1967; véase también M. Marcocchi, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze*, I y II, Brescia 1967-1970.

5. No es extraño que el mismo M. Bataillon, en la segunda edición de *Erasmo y España* (México-Buenos Aires ²1966), confesara que «esquematizar la reforma católica, de Lutero en adelante, como contrarreforma, equivale a empobrecerla» (p. XIV).

6. Véase D. Cantimori, *Italia y el papado*, en *Historia del mundo moderno*. II. *La reforma, 1520-1554*, Barcelona 1970, p. 174, donde habla de la «reforma católica» que, en el período inicial, se puede denominar «evangelismo», es decir, un movimiento a favor de la renovación de la vida tradicional del catolicismo, al margen de preocupaciones de la polémica confesional. Del mismo D. Cantimori, véase también *Los historiadores y la historia*, Barcelona 1985 (original italiano, 1971) donde, al analizar la cuestión de la periodización de la época renacentista, presenta diversas posturas en torno de la reforma católica.

reforma en las distintas naciones, en especial en Italia y España, donde abundaron concilios regionales y relevantes personalidades de obispos celosos. No menos significativa, por la riqueza del material inédito o no suficientemente valorado, ha sido la aportación de los institutos de historia de las antiguas órdenes religiosas.

Todos estos estudios afectan a problemas y a corrientes de teología, a partir del declinar de la edad media: iluminan las posiciones de la escolástica tardía, la influencia que la *devotio moderna* y el humanismo ejercieron en la conciencia teológica; incluso reconstruyen la génesis de las discusiones tridentinas sobre las doctrinas que había que aceptar o rechazar. Los resultados de todo este trabajo se han plasmado en las recientes síntesis y en las aportaciones parciales que directamente enriquecen la historia de la teología[7]. Pero son sobre todo las doctrinas espirituales las que han logrado mayor atención por parte de los investigadores, interesados en la vida religiosa del período que va desde mediados del siglo XV hasta mediados del XVII: ya sea por la orientación teológica, ya sea por las estrechas conexiones de la experiencia religiosa con los compromisos reformistas, no se han escatimado esfuerzos para clarificar las posiciones espirituales, con sus encadenamientos e interacciones.

La realidad de toda esa reforma católica, en sus fuerzas de actuación, en sus múltiples aspectos y en sus desarrollos multiformes, se ha podido presentar a través del testimonio de hombres e instituciones determinantes de una atmósfera espiritual de gran valor. Las presentes páginas sólo consignan los elementos más representativos para la historia de la teología. Hay que reconocer, sin embargo, que, a pesar de la euforia de la historiografía de esta época, queda mucho material por editar, bien conservado en los archivos, y también que los documentos y textos editados a menudo están dispersos en publicaciones eruditas, en las revistas de los propios países, en actas de academias científicas. Una elaboración exhaustiva del material ofrecerá sin duda nuevas luces, desde las que habrá que matizar muchas de las afirmaciones actuales.

7. En cuanto a España, véase la lograda síntesis de M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, I y II, Madrid 1976-1977; cf. también M. Batllori, *Humanismo y Renacimiento: Estudios hispano-europeos*, Barcelona 1987, estudio 5, donde el autor ofrece una buena visión de la restauración católica, desde 1520 hasta 1560.

II. El ideal de «reforma»

Ya hace años que el padre Chenu hizo notar que la palabra «reforma» quedó comprometida a causa de la gran ruptura del siglo XVI y perdió la carga evangélica de las reformas que periódicamente sacudieron a la Iglesia en siglos anteriores. «*Reformatio*: la aspiración evangélica hallaba su expresión en este término de carácter filosófico, en el que estaba concentrada la espiritualidad de san Agustín, animador precisamente de estos evangelismos. Reformarse, volver a encontrar su "forma", es decir, su consistencia interior, su estabilidad natural, volver a ser uno mismo sin disimilitud, sin dualidad de uno mismo y del otro, en la plenitud de su "idea" ejemplar, ser verdadero: en este formulario platónico de la realidad de los seres, en el que Agustín expresó su metafísica cristiana, se puede comprender hacia qué profundidad ontológica (el epíteto no es, como se ve, excesivo) se aboca esa necesidad de renovación»[8].

Sin embargo, hay que completar esta visión. Según observó Jedin, los movimientos de reforma habitualmente han seguido un ideal mixto, es decir, un ideal en que confluían tanto el modelo de Iglesia de los orígenes como una búsqueda de cambio, en orden a una adaptación a las nuevas necesidades concretas[9]. Esta complementación de reflejos ayuda a comprender el sentido de las reformas tal como históricamente se han ido escalonando en la historia de la Iglesia. Y explica que pretender captar el sentido de la vida eclesial al margen de las reformas y de sus crisis es un ejercicio peligroso. No se da progreso sin reforma, en cuanto es «una renovación interior de la Iglesia, un reencontrarse a sí misma, un replegar dentro de sí las misiones que le ha asignado Cristo. Lo cual es siempre, en sustancia, obra del Espíritu Santo; y como tal se realiza en la intimidad del alma humana bajo el influjo de la gracia»[10].

Descubrir los orígenes de la «reforma católica» del siglo XVI nos invita a recurrir al XV, a las iniciativas que tuvieron lugar en el espíritu de las ideas reformistas de los concilios de Constanza y de Basilea, en

8. M.-D. Chenu, *Reformas de estructura en la cristiandad*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 41.

9. Cf. H. Jedin, *La storia della Chiesa è teologia e storia*, en *Chiesa della fede-Chiesa della storia*, Milán 1972, p. 50-65.

10. H. Jedin-G. Alberigo, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia ^{2}1985, p. 9.

las observancias monásticas, renovadoras de los ideales y de las prácticas ascético-devotas del XV, en el humanismo cristiano que se combinó con la *devotio moderna* hasta la segunda mitad del *quattrocento*. Todas estas iniciativas, con su propia inspiración y solicitud renovadora, precedieron los decretos reformadores del concilio de Trento. Dicha precedencia explica el origen autónomo de tales iniciativas, al margen del influjo de las diatribas y denuncias de los reformadores protestantes: en algunas de ellas, por razones cronológicas, porque estaban presentes ya a fines del siglo XV, como en el caso del Oratorio del Amor divino; en otras, aun siendo contemporáneas de las protestas de Lutero y Zuinglio (teatinos, somascos, capuchinos, barnabitas, jesuitas, ursulinas), sus promotores ignoraban, al principio, los movimientos transalpinos de reforma radical. Es verdad que inmediatamente éstos influyeron en el impulso autónomo de la renovación católica y estimularon el carácter «contrarreformista» que marcaría sus programas y sus innovaciones. De este modo se explica que no sea justo utilizar para todo el conjunto de renovación católica el término «contrarreforma», olvidando la fase autónoma, de iniciativa independiente, aunque después los movimientos hubiesen adoptado posiciones propiamente contrarreformistas. No se puede negar que el movimiento interno de la reforma católica asumiría frente a las innovaciones protestantes, en el culto, en la piedad popular, en la práctica cristiana, un carácter más bien conservador e inmovilista —basado en las verdades «eternas»— y al mismo tiempo un tono polémico. Se comprende que en algunos ambientes aparezca predominantemente el aspecto reactivo y represivo, extrínsecamente disciplinario de la reforma católica. Esta visión propuesta por Jedin, hoy es aceptada por la mayoría de los historiadores.

Nunca se insistirá bastante en ello. Hoy está bien documentada una acción de renovación interna de la Iglesia, que precede a la reforma protestante y que luego se desarrolla paralelamente a la misma, pero con métodos propios y espíritu propio. Es la renovación movida por la experiencia de reforma personal, ya presente en el siglo XV; es la que inspiró a obispos ejemplares en Italia y España, en Francia y Alemania, con reformas diocesanas; es la que dio lugar a las congregaciones reformadas de franciscanos, dominicos, benedictinos, marcadas todas ellas por la *devotio moderna*; a dichas congregaciones, se añadieron, en el siglo XVI, los clérigos regulares. Y en una línea próxima, se movía la teología humanista de un Seripando, de un Conta-

rini, de un Pole, de un Erasmo mismo en su *Enchiridion militis christiani*, teología que se hará «humanismo devoto» en Francisco de Sales. Se tratará, sin embargo, de grupos limitados —a no ser que nos refiramos al erasmismo y al neofranciscanismo radical—, con un radio de acción que difícilmente realizaría el programa de reformar la Iglesia entera a través de su ejemplo. «La autorreforma de los miembros tenía su debilidad: podía parangonarse con muchos riachuelos que intentaban abrirse camino (...) Pero no formaban nunca un gran río (...) El reformismo humanístico se agravó por la crítica escéptica que su jefe Erasmo de Rotterdam ejerció sobre la institución y las costumbres eclesiásticas. En un momento dado, hacia 1515-1516, pudo parecer que el mismo humanismo atrajera hacia sí los demás intentos de reforma y creara algo nuevo. Pero al determinarse la escisión religiosa, se disipó dicha ilusión»[11]. Para que las tendencias autónomas de reforma pudiesen desplegar toda su eficacia, era necesario hacer llegar sus exigencias a la dirección central de la Iglesia, al papado. Hasta Paulo III, el papado no se adhirió cordialmente a un programa de reforma. Pero a partir de ese momento, en la actuación de la reforma interna se hizo sentir la preocupación antiprotestante, que se convertiría en el estímulo enérgico, venido del exterior, para fortalecer la obra reformadora. «El impulso del exterior no creó las fuerzas innovadoras, sólo las liberó de sus estorbos y límites, y permitió que se desplegaran, se unieran y abrieran sobre la Iglesia entera»[12].

La obra reformadora del concilio de Trento, que deploró los abusos y propuso los remedios, repitió sustancialmente ideas y programas formulados en el siglo XV. El concilio de Trento, con sus decretos, dio carácter general a medidas adoptadas ya en determinadas diócesis; éste fue un efecto de la reforma que realizó un compromiso entre muchas fuerzas y corrientes que la deseaban y otras que no acababan de comulgar con la misma, como ciertas instancias de la curia romana y elementos reivindicadores de autonomías nacionales.

De esta interpretación historiográfica nos hemos hecho eco nosotros, aunque no desconocemos las reservas que se pueden hacer a la misma, después de calibrar las argumentaciones y los matices de la controversia que siguió a la propuesta de Jedin[13].

11. H. Jedin, o.c. en la nota 4, p. 37-38.
12. H. Jedin, o.c. en la nota 4, p. 39.
13. Cf. una información equilibrada en P.G. Camaiani, o.c. en la nota 4.

III. La «reforma» como criterio historiográfico

Lo que Giuseppe Alberigo afirma sobre la «reforma» como criterio de la historia de la Iglesia[14] tiene sus repercusiones en la historia de la teología. Partiendo del análisis de los hechos que Jedin verifica y confronta, Alberigo se desmarca de toda generalización conceptual. Una doble preocupación, positiva e inductiva a la vez, le confirma en la tesis de Jedin, ya expuesta, que le permitió concentrar toda su investigación en torno a dos polos: la reforma católica y el concilio de Trento, que concluyó con la fundación del catolicismo romano. El conocimiento de esos dos fenómenos históricos permite la aceptación plena del concepto de «reforma» como problema de toda la Iglesia y de sus diversas confesiones, así como había caracterizado todos los momentos fuertes de la historia. El concilio de Trento, testigo de una tensión entre las reformas promulgadas y las expectativas y los proyectos de principios del siglo XVI, justifica la expresión «época de las reformas», de modo que la reforma de la Iglesia se utiliza como referencia para modificar la división en períodos de la historia eclesial entre la edad media y los tiempos modernos.

Jedin, al hacer preceder la historia del concilio de Trento por una relectura de la vida de la Iglesia occidental a partir del concilio de Constanza, se familiarizó con la problemática de decadencia y reforma, suscitada por las exigencias de una revisión evangélica[15]. Al entrar en el debate sobre la decadencia y los movimientos de reforma, al lado del fracaso de tantos proyectos para una reforma *in capite et in membris*, aparece cómo se afirma la autorreforma de los miembros, hecho que demuestra que no se puede ceder a un concepto monolítico de reforma. La complejidad de la realidad «reforma» —reformas, en plural, es más adecuado— se descubre todavía más al fijarse en las reivindicaciones católicas presentes en la reforma protestante, es decir, en aquellas reivindicaciones que el protestantismo de primera hora tenía en común con la *devotio moderna*, con la teología humanista —al menos en algunos aspectos— y con todas aquellas observancias, ya subrayadas en 1941 por Joseph Lortz, en el trasfondo de la teología y de la vida religiosa de la edad media[16]. Al mismo resultado llegó el

14. *«Réforme» en tant que critère de l'histoire de l'Église*, RHE 76 (1981) 72-81.
15. H. Jedin, *Historia del concilio de Trento. I. La lucha por el concilio*, Pamplona 1972.
16. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Friburgo-Basilea-Viena [2]1982.

padre Congar, en una perspectiva más teológica que histórica, al tratar las persistentes instancias de reforma en la Iglesia, con el fin de distinguir las legítimas de las no legítimas[17].

No se puede olvidar que los estudios recientes permiten comprobar que hay una matriz común en la reforma católica y en la reforma protestante. Ello puede probarse a partir de la reforma de la teología, en la reconstrucción más cuidadosa de las escuelas teológicas de la escolástica tardía y de su influencia en los problemas prácticos, y también a partir de la reforma de la devoción, con una exigencia de retorno a las fuentes bíblicas y a los padres, y a los espirituales medievales. Estas instancias comunes aparecen también en la preocupación por revisar ritos y textos litúrgicos, en que por ambas partes se pide hacerlos más accesibles al pueblo, con particular atención a las lenguas vernáculas. Y no es necesario hablar de las denuncias de los abusos y de los desórdenes existentes en las personas e instituciones de Iglesia, en cuanto a la significación moral, la mundanidad, la acumulación de beneficios, la falta de residencia de los obispos, las cuestiones económico-políticas.

Está claro que un concepto de reforma de la Iglesia en los siglos XV y XVI, mucho más vasto y articulado, que supere la equivalencia entre reforma de la Iglesia y reforma protestante, ha provocado en historiadores de diversas confesiones un malestar injustificado. Si somos fieles a los datos de la historia, nos daremos cuenta de que en el curso de la vida de la Iglesia no se da un progreso absoluto, sino más bien una alternancia entre decadencia y reforma.

Por eso, asumir la *reformatio ecclesiae* como categoría de trabajo historiográfico implica una visión unitaria que abarca la entera historia de la Iglesia, en una visión supraconfesional. Por esta razón, la historia de la teología deberá estar atenta a la «reforma de la Iglesia», a las reformas católicas y a las reformas protestantes.

17. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme de l'Église*, París ^{2}1968.

Capítulo segundo

CONCRECIONES REFORMISTAS

I. Los intentos de reforma, desde el concilio de Basilea hasta el Lateranense V

Las tendencias reformadoras del siglo XV pudieron manifestar cierta eficacia frente a los males de la Iglesia de fines de la edad media; a pesar de los contrastes y las dilaciones, cargadas de desgraciadas consecuencias, pudieron preparar el período de la llamada propiamente reforma católica o contrarreforma. Es cierto que en aquel momento de transición, en el paso del siglo XV al XVI, tiene lugar una sincera búsqueda de autenticidad, donde a veces se subraya menos la pertenencia eclesial que un ideal «evangelismo», capaz de recuperar el nexo entre la fe, el culto y la praxis caritativa. La referencia a la persona de Cristo, norma de la reforma eclesial propuesta por Nicolás de Cusa y por el veneciano Gaspar Contarini[1], entusiasmó a diversos grupos, más preocupados por la propia conversión que por una clarificación doctrinal. Si a comienzos del siglo XVI persistieron los caracteres de la época anterior, con el paso del humanismo al pleno Renacimiento —en Italia, en especial— y con manifestaciones esporádicas y tentativas balbucientes o programas de reforma —como el concilio Lateranense V (1512-1517) y otras no sostenidas por la autoridad adecuada—, la segunda mitad del siglo pudo recoger frutos maduros de la celebración del concilio de Trento, que encontró el terreno

1. Véase G. Alberigo, *«Forma Ecclesiae» dans l'humanisme chrétien et, en particulier, chez Nicolas de Cuse*, Ist 19 (1974) 111-129; íd., *Vie active et vie contemplative dans une expérience chrétienne du XVIème siècle*, en *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au P. Y. Congar*, París 1974, p. 287-321.

abonado con los esfuerzos precedentes y que, por ello, no se puede interpretar como una simple reacción al movimiento protestante.

La reforma del papado y de la curia romana, de las órdenes religiosas y del episcopado era un ideal que se tenía que llevar a cabo con una extensión y una profundidad que los tiempos no favorecieron del todo. Las costumbres del Renacimiento, con su exaltación de la suprema y absoluta libertad del hombre, ejerció en este aspecto influencias innegables, que propiciaron un clima que hallaba su exponente en la situación creada por el pontificado de Alejandro VI (1492-1503), con sus debilidades morales y su descarado favoritismo para con la familia Borja. El daño más grave y más extendido era el que provenía de la venalidad del clero y que se manifestaba en la acumulación de beneficios eclesiásticos y en el fiscalismo curial, consecuencia y causa a la vez de un profundo desinterés por la tarea pastoral, en perjuicio de un pueblo que se daba cuenta de la anomalía en que se movían los responsables. Contra tales abusos intentaron canalizar sus esfuerzos los reformadores de la época.

Pero al margen del problema real de la venalidad del clero, hay que reconocer que la tensión entre el conciliarismo y el curialismo —viva todavía en el concilio de Basilea— era un obstáculo real y fuerte para la reforma de la Iglesia. Había quien sostenía que el único camino para la reforma suponía que el concilio limitase los poderes del papa; ante este peligro, el papado y la curia no ahorraban esfuerzos por impedir un concilio de reforma. De este modo, muchas energías se perdieron en la defensa o la impugnación del primado pontificio. Se inaugura[2] así un período —que continuará en el curso de la contrarreforma— en que el destino de la teología se desvió de su preocupación más propia en torno al tema teologal (Dios, fe...) —dominante, con mucho, en la época patrística y medieval— hacia el tema eclesial, cada vez más insistente en el transcurso de los últimos siglos, hasta convertirse en el tema preponderante en buen número de reflexiones y de enseñanzas teológicas y, obviamente, magisteriales (Vaticano I y Vaticano II). La

2. En este contexto, no hay que dar un sentido cronológicamente preciso a la palabra «inaugurar»; no quiere significar la aparición del primer tratado, de técnica canónico-teológica, sobre la Iglesia, que es, según su editor Arquillière, el *De regimine christiano*, de Giacomo de Viterbo (1301-1302): en efecto, éste es el primero de los estudios sobre la potestad papal que proliferan en el siglo XIV. Para el desarrollo de las tendencias eclesiológicas en ese período, cf. Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, p. 60-72.

poca decisión de los papas en reformar la misma curia trabajaba a favor del conciliarismo, defensor de la tesis de que la *reformatio generalis* debía empezar por la *reformatio capitis*. En vano se multiplicaron intentos para reducir la tensión existente a partir de teorías que crearon nuevas dificultades. Con una inspiración conciliarista, tuvieron lugar dos conatos de reforma, pero sin éxito. Fueron el intento del arzobispo dominico Zamometic de reanudar el concilio de Basilea, en 1482, y la celebración del conciliábulo de Pisa de 1511, convocado por el rey de Francia Luis XII y que provocó, como reacción, el concilio Lateranense V, en 1512.

Si el papado, en lugar de oponerse visceralmente y siempre al conciliarismo, se hubiera entregado con eficacia a la causa de la reforma, aquél habría quedado herido de muerte. Pero, de hecho, todos los intentos reformistas llevados a cabo por la curia romana aparecían como una táctica destinada a evitar la convocación de un concilio, pedido por los príncipes, deseosos de convertirlo en instrumento de sus intereses políticos. Opuesta a tales motivaciones seculares, la curia esgrimía todavía el temor de que se removieran las polémicas conciliaristas que tantas perplejidades habían suscitado y que, en último término, tendían a debilitar la autoridad pontificia.

II. Las iniciativas reformistas de la curia y de los papas

Es uno de los puntos más débiles ya en la prerreforma: sobre una verdadera conciencia reformista de la Iglesia prevalece el temor de que se afirmen nuevamente las teorías conciliaristas. En este clima, más de una vez eclesiásticos muy honestos adoptan la estrategia de ceder en algún punto secundario, para poder resistir mejor en el resto.

A pesar de la tónica general, los papas no permanecieron insensibles a las exigencias de una reforma *in capite et in membris*, que desarraigara los abusos denunciados sobre todo desde la base eclesial: falta de residencia de los obispos en sus diócesis, acumulación de beneficios en una sola persona, vicios como el concubinato del clero y la simonía...

En 1449, a petición de Nicolás V, el cardenal Domenico Capranica había escrito un proyecto de reforma, *Advisamenta super reformatione Papae et Romanae Curiae*, atento sobre todo a la renovación de la curia, definida como un antro de corrupción, y del papado.

Capranica consideraba que la enfermedad de la cabeza era la causa de la enfermedad de los miembros y, por ello, insistía en la necesidad de la reforma de la cabeza. En esta afirmación se descubre la oposición a la teoría de la superioridad del concilio sobre el papa, que, en aquel tiempo, todavía era objeto de controversia. También el veneciano Domenico de' Domenichi redactó, estimulado por Pío II, un memorial, *Tractatus de reformationibus Romanae Curiae*, sobre la reforma de la curia[3], mientras que el cardenal Nicolás de Cusa afrontaba con una aguda visión el problema general de la reforma de la Iglesia que, según él, se realizaría a partir de un retorno de los cristianos a una más intensa imitación de Cristo. El mismo Alejandro VI, afectado por el asesinato de su hijo predilecto Juan Borja, duque de Gandía, creó una comisión para elaborar propuestas de reforma, que no se tradujeron nunca en bulas oficiales.

Finalmente, Julio II convocó el concilio V de Letrán (1512-1517), no para responder a la expectación universal de una *reformatio in capite et in membris*, sino para desautorizar la iniciativa del rey de Francia Luis XII, quien, en guerra contra el papa, había inaugurado en Pisa, en 1511, una asamblea que pretendía erigirse en concilio ecuménico. El concilio Lateranense prosiguió, después de la muerte de Julio II, en el pontificado de León X y se clausuró en 1517. En el discurso de apertura, el general de los agustinos, Gil de Viterbo, criticó abiertamente la política bélica de Julio II y subrayó sin ambages ni reticencias la necesidad de reforma. Si Gil se limitó a invocar una reforma *in genere*, sin lograr siempre en su discurso evitar la yuxtaposición de consideraciones políticas y religiosas, y si parecía limitar la reforma a una renovación interior, más concreto y audaz fue el programa de Gianfrancesco Pico della Mirandola en una oración, *De reformandis moribus*, dirigida a León X, en 1517, y sobre todo el de los dos monjes camaldulenses venecianos, Paolo Giustiniani y Vincenzo Quirini, *Libellus ad Leonem X*, en el que la denuncia de los males va acompañada de un enunciado de propuestas precisas de reforma: reforma de los regulares, selección del clero, cuidadosa elección de los obispos, traducciones de la Escritura, liturgia en lengua vulgar, convocación periódica de concilios y sínodos[4]. El manifiesto, más valiente que las tesis de Lutero, se quedó en letra muerta.

3. Cf. R. Aubert, *Domenichi* en DHGE XIV, París 1960, p. 584-588.
4. S. Tramontin, *Un programma di riforma della Chiesa per il Concilio Lateranense VI: «Libellus ad Leonem X» dei veneziani Paolo Giustiniani e Vicenzo Quirini*, en *Venezia ed i Concili. Quaderni del Laurentianum* I, 1961, p. 67-93. Extractos en M. Marcocchi, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze* I, Brescia 1967, p. 471-473.

Después de la instrucción de Adriano VI al nuncio Chieregati (1522), que reconoce públicamente las culpas del clero y de la curia y declara su voluntad de llevar a término la reforma, el intento más vigoroso es el *Concilium de emendanda ecclesia*, que, junto con el *Libellus*, es el memorial más agudo elaborado antes del concilio de Trento. Este texto fue escrito en 1537 por encargo de Paulo III Farnese, por una comisión cardenalicia de la que formaban parte personas tan convencidas de la causa reformadora como Gaspar Contarini, Reginald Pole, Gian Pietro Carafa, Giovanni Matteo Giberti, Giacomo Sadoleto, Girolamo Morone, el abad benedictino Cortese y el dominico Tomás Badia, maestro del Sagrado Palacio.

Una característica común de estos proyectos de reforma es el lugar central concedido al papa en la obra de la reforma. A él, precisamente porque está investido de la suprema autoridad, le correspondía la tarea de promoverla y de asegurar su rápida y eficaz ejecución. Según dichos memoriales, por tanto, la reforma había de partir del papa y extenderse a los miembros, es decir, al clero secular, a las órdenes religiosas, a los laicos.

Estos proyectos, a pesar de adecuarse en muchos aspectos a las necesidades de la época, se quedaron en letra muerta a causa de la resistencia de demasiados prelados, contrarios a toda innovación que perjudicase sus intereses, y por la inercia de los papas que debían promover su realización. Sin embargo, a los papas se les hizo cada vez más insistente la exigencia de un concilio como único medio de llevar a cabo la reforma de la Iglesia[5].

III. El papel de los obispos en la reforma católica

El obispo era sin duda una pieza decisiva en la obra de la reforma; no sorprende que su misión fuese objeto de repetidas intervenciones, por parte de los partidarios de una renovación profunda. Siguiendo las huellas de Juan Gerson, Dionisio el Cartujano (1402-1471), en su *De vita et regimine praesulum*, insistía en el carácter espiritual de la

5. Cf. M. Marcocchi, o.c. en la nota anterior, p. 457-488.

misión de los obispos, los cuales no deben dedicarse a las expediciones guerreras ni a los negocios profanos, sino al cuidado de su diócesis. Dionisio el Cartujano, que había acompañado a Nicolás de Cusa en su visita apostólica a Alemania, conocía la situación de aquella iglesia regida por obispos-príncipes implicados en los negocios seculares. Las obras de Gerson y de Dionisio el Cartujano, así como el *De institutione et regimine praelatorum* de san Lorenzo Giustiniani, primer patriarca de Venecia, y la *Summa* de san Antonino de Florencia, no acabaron de suscitar la deseada renovación del episcopado. Sin embargo, habían señalado cuál era el problema clave de la reforma eclesiástica, tema asumido eficazmente por el tridentino. Había que encontrar los criterios para diseñar una figura de «obispo ideal», en el sentido de ejemplaridad y como paradigma[6], a la manera presentada por el *De officio episcopi*, escrito en 1516 por Gaspar Contarini siendo todavía laico, o más tarde por el *Stimulus pastorum*, compuesto en Trento en 1563 por el arzobispo de Braga, Bartolomé de los Mártires.

Incluso en una situación caracterizada por la mundanidad, no faltaron obispos celosos que reaccionaron contra la decadencia y, animados por un profundo fervor, intentaron reformar sus diócesis, a base de convocar sínodos, de promover la predicación y de preocuparse por la formación del clero.

De Italia podemos recordar a san Lorenzo Giustiniani en Venecia, a san Antonino en Florencia, al arzobispo Claudio Seyssel en Turín —autor de tratados ascéticos, a caballo entre los siglos XV y XVI y entre Italia y Francia—, a Bettini en Foligno, a Berozzi en Padua, a Nicolò

6. El sentido de la expresión «obispo ideal» ha sido estudiado por H. Jedin, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica,* Brescia 1950 (cf. la segunda edición, con la aportación de G. Alberigo sobre san Carlos Borromeo, Brescia 1985) y por J.I. Tellechea Idígoras, *El obispo ideal en el siglo de la reforma,* Roma 1963; desde una perspectiva teológica, la expresión no parece feliz a I. Sánchez, *Responsabilidad del obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria,* ScrT (1978) 467-518. Para una síntesis incisiva y circunstanciada de toda esta problemática, centrada especialmente en la categoría historiográfica del obispo de la contrarreforma, véase B.M. Bosatra, *Ancora sul «vescovo ideale» della riforma cattolica. I lineamenti del pastore tridentino-borromaico,* ScC 102 (1984) 517-579. Debemos añadir que, en la época aquí presentada, en España la cuestión de los criterios para la provisión de los obispados en favor de teólogos o canonistas provocó una grave disputa, no exenta de consecuencias para la orientación de la Iglesia. Cisneros optó y apostó fuerte por la teología. Cf. T. de Azcona, *Reforma del episcopado y del clero,* en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* III-1, Madrid 1980, p. 153-163.

Albergati en Bolonia, a Gian Pietro Carafa en Chieti, a Ercole Gonzaga en Mantua, a Matteo Giberti en Verona, a Girolamo Seripando en Salerno...[7]

En España sobresalen figuras de gran valor renovador. El «gran cardenal» Pedro González de Mendoza (1428-1495) hizo sentir su influencia política en el reinado de los Reyes católicos en hechos como la creación de la Inquisición, la reconstrucción de las diócesis tomadas a los moros, la expulsión de los judíos, la fundación del colegio de Santa Cruz de Valladolid[8]. Hernando de Talavera (1430-1507), primer arzobispo de Granada, ha sido considerado por su labor pastoral como un prelado ideal, aunque tuvo que sufrir por parte de la Inquisición un proceso por delito de herejía[9]. El cardenal Jiménez de Cisneros (1436-1517), arzobispo de Toledo, colaboró con los Reyes católicos en la tarea reformadora: nombramiento de obispos celosos, obligación de residencia, limitación de los privilegios y de las exenciones de los regulares... Para la elevación moral e intelectual del clero secular y regular fundó en 1498 la universidad de Alcalá, que se convirtió en España en el centro más importante de estudios teológicos y bíblicos; en ella estableció tres cátedras de griego, hebreo, árabe y siríaco y llamó a ilustres maestros; en el ámbito de la universidad, y valiéndose de la colaboración de insignes estudiosos, preparó y publicó, en 1517, la famosa *Biblia polyglotta complutensis*. Infatigable estimulador de iniciativas, hizo posible la traducción de la *Imitación de Cristo*, entre otras obras significativas. En su actividad pastoral y cultural no faltaron sombras: no rechazó las medidas represivas, ni escatimó el recurso al brazo secular, como correspondía a una figura

7. Cf. Marcocchi, o.c. en la nota 4, p. 410-429, 445-448. Sobre Claudio Seyssel, cf. A. Caviglia, *Claudio di Syssel (1450-1520): la vita nella storia de'suoi tempi,* Turín 1928; sobre Giberti, *Gian Matteo Giberti, vescovo di Verona, precursore della riforma del concilio di Trento,* Verona 1955.

8. Cf. T. de Azcona, *La elección y reforma del episcopado español en tiempos de los Reyes Católicos,* Madrid 1960; íd., *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado,* Madrid 1964.

9. Cf. T. de Azcona, *El tipo ideal de obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana,* HispSac 11 (1958) 21-64; G. Prado, *Un insigne catequista y liturgista,* «Liturgia» 14 (Silos, 1959) 323-331; O. González Hernández, *Fray Hernando de Talavera: un aspecto nuevo de su personalidad,* HispSac 13 (1960) 143-174 (Talavera como obispo de Ávila); M. Andrés Martín, *Tradición conversa y alumbramiento (1480-1487). Una veta de los alumbrados de 1525,* en *Studia Hieronymiana* I, Madrid 1973, p. 381-398.

que dominó la vida religiosa, e incluso política, de la España de su tiempo[10]. Debemos citar también a santo Tomás de Villanueva (1488-1555), agustino, obispo de Valencia, de gran sensibilidad pastoral, que promulgó sabias disposiciones en un sínodo celebrado en 1548 y fundó un colegio para los aspirantes al sacerdocio sin medios económicos, que constituyó un ejemplo de seminario pretridentino[11].

En Alemania, la preponderancia de obispos-príncipes, más dados a los asuntos temporales que a la cura pastoral, constituyó un obstáculo a la reforma. Sin embargo, algunos obispos se preocuparon por corregir abusos y promover la vida cristiana. Podemos citar a Esteban Bodeker, obispo de Brandeburgo, que convocó un sínodo en 1435; a Heinrich de Hewen, obispo de Constanza, a Matthias Ramung, obispo de Spira, a Friedrich von Zollern, obispo de Augusta...

En Inglaterra, se puede recordar la figura de John Fisher, obispo de Rochester en 1504, que fundó el Colegio de Cristo en Cambridge para los estudiantes que aspiraban a perfeccionarse en teología y literatura clásica antes de la ordenación, y la de Reginald Pole, que convocó el sínodo de Londres de 1556 y que, desde Roma, como cardenal, fue legado en el concilio de Trento.

Francia conoció una corriente reformista importante. Terminada la guerra de los cien años, Jean Standonk convocó un sínodo en Sens en 1485, donde se elaboró la formación ascética y cultural de los futuros presbíteros. Este plan, que se vio impedido por problemas políticos, fue reanudado en Tours, donde se estimularon numerosos sínodos diocesanos. Estas iniciativas de reforma se desplegaron en los

10. Véase el capítulo de M. Bataillon, *Cisneros y la prerreforma española*, en *Erasmo y España*, México ^{2}1966, p. 1-71; al recensionar esta obra, M. Batllori no deja de afirmar que «cuando se llama cisneriana la prerreforma española del tiempo de los Reyes católicos se pasa de la historia al mito», ya que la documentación reciente prueba que en tal reforma la influencia personal de Cisneros «o no existió o fue tangencial, o incluso nociva»: AHSI 37 (1968) 169-173. A pesar de esta opinión restrictiva, Melquíades Andrés concede a Cisneros una notable importancia para la teología: véase *La teología española en el siglo XVI*, II, Madrid 1977, donde le dedica toda una sección titulada «La época de Cisneros (1500-1530)» (p. 5-295).

11. Véase D. Gutiérrez, A. Turrado, L. Álvarez, B. Rano Gundin, *Santo Tomás de Villanueva*, CDios 171 (1958) 521-718: se trata de la recopilación de los estudios publicados en el tercer centenario de su canonización. Cf. P. Jobit, *Saint Thomas de Villeneuve*, París 1961; trad. cast.: *El obispo de los pobres*, Ávila 1965; véase su precisa y elogiosa recensión a cargo de B. Rano en Aug 1 (1961) 410-415.

primeros decenios del siglo XVI por obra de obispos entregados a la causa, como Guillaume Briçonnet, obispo de Meaux[12], François d'Estaing, obispo de Rodez, Jean de la Tremoille, arzobispo de Auch, y Etienne Poncher, obispo de París en tiempo de Luis XII y Francisco I. El ejemplo de los obispos estimuló la perfección de los sacerdotes.

IV. La reforma de las antiguas órdenes religiosas

La decadencia de los religiosos, objeto de denuncias explícitas y de críticas duras por parte de espíritus mordaces como Erasmo, era causa y al tiempo efecto de un decaimiento cultural. En este caso, reforma y teología andaban juntas en las múltiples iniciativas de renovación, marcadas a menudo por una aspiración mística presente en muchas órdenes. La tradición teológica que las había distinguido había languidecido por una serie de circunstancias incontrolables y era preciso reaccionar.

1. *La renovación de los estudios entre los monjes*

En el seno de los benedictinos se formaron las congregaciones reformadas de Santa Giustina en Italia, gracias a la obra de Ludovico Barbo, la de Melk en Austria, la de Bursfeld en Alemania, la de Valladolid en España, la renovación de Cluny promovida por la actuación de Juan de Borbón, que llegó a abad en 1456. Los benedictinos no sobresalieron en el campo de la teología: en los ambientes monásticos[13], más sensibles a la contemplación que al academicismo, se hizo

12. Sobre esta figura importante –cuya doctrina provocó alguna sospecha de heterodoxia, a pesar de estar dotada de un sentido de responsabilidad y de voluntad reformadora–, véase L. Febvre, *Idée d'une recherche d'histoire comparée: le cas Briçonnet*, en *Au coeur religieux du XVIème siècle*, París 1957, p. 145-161.

13. Es ésta la conclusión a que conducen los análisis de G. Picasso, *Gli studi nella riforma di Ludovico Barbo*, en *Los monjes y los estudios*, Abadía de Poblet 1963, p. 295-324; P. Volk, *Die Studien in der Bursfelder Kongregation*, ibíd., p. 325-337; G.M. Colombás, *Los estudios en la Congregación de S. Benito de Valladolid*, ibíd., p. 339-362; en 1570 nace la Congregación de San Benito de Portugal con una orientación similar a la de los demás países, según muestra J. Matoso, *Os estudios na Congregação Beneditina Portuguesa*, ibíd., p. 363-380.

sentir cierta resistencia hacia los estudios[14]. La congregación de Valladolid, a la que por imposición real perteneció Montserrat, mostró alguna fecundidad en la literatura espiritual: García de Cisneros, abad de Montserrat, fue el introductor de la *devotio moderna* en España con su obra *Ejercitatorio de la vida espiritual* (1500), que alcanzó unas cincuenta ediciones[15]. Inauguró un capítulo importante de la espiritualidad y de la cultura en Montserrat[16]. Allí nace una escuela bíblica representada por Benet Vila —su obra *Arpa de David* fue incluida en el *Índice* de 1559— y Joan de Medina (llamado también de Robles) —en quienes se tendrá que pensar al escribir la historia de las versiones y los comentarios de la Sagrada Escritura en lengua vulgar—, y más tarde por Jeroni Lloret († 1571) —autor de la *Sylva Allegoriarum totius Sacrae Scripturae* (que conoció una docena de ediciones), en la que invirtió treinta y seis años de su vida, y que mereció grandes elogios (entre ellos el de san Carlos Borromeo)— y por Francesc Sánchez. La escuela mística, siguiendo el magisterio ejercido por García de Cisneros, comprende las obras del ermitaño Alfonso de Vizcaya, de Joan de Sant Joan[17], Pere de Chaves y Pedro Alfonso de Burgos. Al margen de la escuela montserratina, podemos recordar la figura del benedictino Alfonso Ruiz de Virués, que murió siendo obis-

14. Cf. E. Zaragoza Pascual, *La práctica de la contemplación entre los monjes benedictinos reformados españoles durante los siglos XIV y XV*, «Nova et vetera» 1 (1976) 3-19; íd., *La práctica de la oración metódica entre los benedictinos españoles del siglo XVI*, ibíd. 2 (1977) 107-121; íd., *Libros que alimentaban la vida espiritual de los benedictinos vallisoletanos del siglo XV*, ibíd. 2 (1977) 267-279.

15. C. Baraut (dir.), *García Jiménez de Cisneros. Obras completas* I y II, Montserrat 1965-1966; G. Colombás, *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos: García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat*, Montserrat 1955. En cuanto a la introducción de la *devotio moderna*, cf. A.M. Albareda, *L'abat Joan Peralta*, «Analecta Montserratensia» 8 (1954) 30ss; íd., *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall'abate Garsias Jiménez de Cisneros*, AHSI 25 (1956) 256-316; P. Leturia, *La «Devotio moderna» en el Montserrat de san Ignacio*, en *Estudios ignacianos* II, Roma 1957, p. 73-89; T.W. O'Reil, *The Exercises of St. Ignatius Loyola and the Exercitatorio de la vida espiritual*, «Studia monastica» 16 (1974) 301-323.

16. Cf. A.M. Albareda, *Bibliografia dels monjos de Montserrat (segle XVI)*, «Analecta Montserratensia» 7 (1928) 11-301; G.M. Colombás, *Corrientes espirituales entre los benedictinos observantes españoles del siglo XVI*, en *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, Barcelona 1963, p. 127-164.

17. P.U. Farré, *Joannis a Sancto Joanne Tractatus de Spiritu Sancto*, Washington 1963; Juan de San Juan de Luz, *Tratado del Espíritu Santo*, introd., transcripción y notas por E. Zaragoza Pascual, Zamora 1978.

po de Canarias (1545): erasmista y controversista, sostuvo una lucha doctrinal contra Melanchthon[18].

Entre los jerónimos de la Península, no dedicados ex profeso a los estudios[19], no sobresalen figuras significativas para la teología del momento. Dígase lo mismo de los cistercienses[20].

2. *El estudio de la teología entre los dominicos*

La reforma de los dominicos se inicia en Holanda donde se constituye una congregación de la que, en 1471, fue general Jean Uyt den Hove; en Alemania se despliega la acción de Johann Nider, en Italia se forma la congregación lombarda y en España tiene lugar un movimiento de renacimiento intelectual en Salamanca, animado sobre todo por Francisco de Vitoria, cuyo alcance presentaremos al tratar la contrarreforma[21].

En Italia, el promotor de la renovación fue Lorenzo di Ripafratta († 1456), amigo de san Antonino, que intentaba proseguir la restauración de la orden iniciada por el beato Raimundo de Capua e impregnada del espíritu de santa Catalina de Siena. La figura de Tommaso de Vio, más tarde famoso como cardenal Cayetano († 1534), nombrado general de la orden en 1508, fue decisiva para la promoción teológica, en la línea de un tomismo inteligente[22], de signo más conservador y

18. Cf. G.M. Colombás, art. cit. en la nota 16, p. 136-146; íd., *Un benedictino erasmista: Alonso Ruiz de Virués*, «Yermo» 3 (1965) 3-46; véase también E. Llamas Martínez, *Orientaciones sobre la historia de la teología española en la primera mitad del siglo XVI (1500-1550)*, RHCEE 1 (1967) 144-145.

19. Ignacio de Madrid, *Los estudios sobre jerónimos españoles*, en *Los monjes y los estudios*, o.c. en la nota 13, p. 261-294. La orientación de los jerónimos quedó muy marcada por la *devotio moderna;* cf. Américo Castro, *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid 1970, p. 63.

20. G. Gibert, *Los estudios en la Congregación Cisterciense de los reinos de la Corona de Aragón y de Navarra*, en *Los monjes y los estudios*, o.c. en la nota 13, p. 381-401.

21. Cf. M. Marcocchi, o.c. en la nota 4, p. 115-126. Para los dominicos de España, cf. L. Robles, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón (s. XIII-XIV)*, RHCEE 3 (1971) 11-177; R. Hernández, *Teólogos dominicos españoles pretridentinos*, ibíd., p. 179-233; V. Beltrán de Heredia, *Directrices de la espiritualidad dominicana en Castilla durante las primeras décadas del siglo XVI*, en *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, Barcelona 1963, p. 177-202.

22. É. Gilson, *Cajétan et l'humanisme théologique*, AHDL 30 (1955) 113-136.

rígido que el de la primera escuela de Salamanca, no precisamente en oposición a los protestantes, sino dentro de la polémica intracatólica, cuando los jesuitas perfilaron su propia fisonomía espiritual. Cayetano, que había intervenido en el concilio V de Letrán, donde defendió el primado del papa, fue legado pontificio en Alemania en 1518 en el asunto de Lutero, que trató con una clarividencia ausente en muchos otros católicos que tomaron parte en el mismo[23]. A pesar de los cargos y las delicadas misiones llevadas a cabo en nombre de la Santa Sede, permaneció fiel a su vocación de teólogo y de escritor[24]. Entregado al estudio de la Escritura y atento a su sentido literal y al método crítico inaugurado por el humanismo[25], es conocido sobre todo porque es sin duda, «si no el más profundo, al menos el más exacto comentador de santo Tomás» (Y. Congar) y se aprecia en su pensamiento una originalidad particular, en temas como los de la analogía[26], la no demostración filosófica de la inmortalidad del alma[26a], el deseo natural de ver a Dios, el constitutivo formal de la persona, la justicia original, la causalidad de los sacramentos y la gracia sacramental. Entre otros comentadores de santo Tomás podemos recordar a Francisco Silvestre de Ferrara y, en Colonia, a Conrado Köllin; también hay que mencionar a Crisóstomo Javellus.

El convento de Saint-Jacques, de París, reformado por los dominicos holandeses, mantiene la tradición tomista. Un exponente muy significativo es Pierre Crockaert, maestro de Francisco de Vitoria[27], que sustituye por primera vez las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa* de santo Tomás, como libro de texto. La influencia del tomismo desbordará los límites de la orden dominicana: su destino quedará ligado al de la teología católica de la contrarreforma.

23. Martí Luter, *Explicació del Parenostre*, trad. catalana e introd. de Ll. Duch, Montserrat 1984, p. 85-88.

24. Y. Congar, *Bio-bibliographie de Cajétan*, RT 39 (1934) 3-49.

25. M.-J. Lagrange, *La critique textuelle avant le concile de Trente*, RT 39 (1934) 400-409.

26. M.T.-L. Penido, *Cajétan et notre connaissance analogique de Dieu*, RT 39 (1934) 149-192.

26a. J. Belda Plans, *Cayetano y la controversia sobre la inmortalidad del alma humana*, ScrT 16 (1984) 417-422.

27. Cf. M.-D. Chenu, *L'humanisme et la réforme au Collège de Saint-Jacques de Paris*, «Archives d'histoire dominicaine» I (1946) 130-154. Vitoria se beneficiará de otros maestros, como Jean de Celaya, Jean Fenario y Jean Mair: cf. R. García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma 1938.

3. *Reforma y teología en los franciscanos*

Entre los franciscanos el movimiento de la observancia se desarrolla vigorosamente y se manifiesta en Italia a través de los grandes predicadores itinerantes como Juan de Capestrano, Bernardino de Siena, Jacobo de la Marca, Bernardino de Feltre; en Polonia, con Ladislao de Gielniòw († 1505); en los Países Bajos con Juan Brugman († 1473); en Alemania, con Dietrich Coelde († 1515), autor de obras ascéticas. En España, el movimiento franciscano observante fue promovido y sostenido por las grandes personalidades de Pedro Regalado († 1456), Pedro de Villacreces († 1422), Lope de Salazar y Salinas († 1463), san Diego de Alcalá († 1463), san Pedro de Alcántara († 1562); sobre todo halló su realizador más eficaz en el franciscano cardenal Jiménez de Cisneros que, con energía y tenacidad, trabajó por la reforma concebida como un retorno al primitivo espíritu de pobreza y de penitencia, y logró vencer la oposición de los conventuales, hostiles a todo cambio[27a]. Cisneros fundó en 1500 un colegio de estudios en el monasterio de Santa Clara de Sevilla y en 1502 consiguió de los reyes elevar a universidad el convento de San Francisco de la misma ciudad; a partir de estos ejemplos, todas las provincias empiezan a reorganizar sus estudios; en los países catalanes, donde pervivieron los conventuales hasta 1567, seguían graduándose en Lérida. La orientación doctrinal se mantuvo libre: unos eran escotistas, los otros occamistas, y también había partidarios de san Buenaventura[28]. Sin embargo, el escotismo era la escuela teológica más generalizada en la España franciscana, aunque por falta de buenos profesores —si exceptuamos a Francisco Liqueto († 1520)— sufrió un movimiento de retroceso. Sin que en esa época se distingan figuras sobresalientes[29], no se puede olvidar que, en el concilio de Trento,

27a. Cf. J. García Oro, *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid 1969, e íd., *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid 1971; véase o.c. en la nota 10. Para el tema de la «reforma cisneriana» debemos referirnos a A. de la Torre, *Documentos sobre las relaciones internacionales de los Reyes Católicos*, 6 vol., Barcelona 1949-1966.

28. Sobre la influencia de san Buenaventura en España, en teología dogmática y en mística, cf. M. de Castro-Á. Huerga-M. Andrés, *San Buenaventura*, Madrid 1976, p. 22ss; 115ss.

29. Para la producción literaria de los franciscanos de esta época –aunque el repertorio incluye también los autores desde mediados del XIII–, véase I. Vázquez, *Repertorio de franciscanos españoles graduados en teología durante la edad media*, RHCEE 3

intervinieron diecinueve franciscanos españoles, entre ellos el auxiliar de Barcelona, el franciscano mallorquín Jubí, humanista y teólogo, que hizo oír su voz a propósito de la eucaristía y de la penitencia[30].

El movimiento reformador de los franciscanos desemboca en diversas corrientes espirituales que no correspondían precisamente a las de los franciscanos de los siglos XIII y XIV: entre la espiritualidad social del joaquinismo y la mística de la pobreza de Osuna, por ejemplo, de cuño muy individual, la diferencia es grande. Los franciscanos quedaron vinculados sobre todo a la corriente de los «recogidos», desde sus orígenes, hacia 1480: la corriente representó «la primera y fundamental mística española de la edad de oro»[31]. En un lenguaje adaptado a la mentalidad de su época, los autores más representativos de dicha corriente (Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Antonio de Guevara, san Pedro de Alcántara, Bernabé de Palma...) traducían y predicaban al pueblo fiel[32] el espíritu más puro de san Francisco: cristocentrismo, práctica intensiva de la oración mental, con preferencia del amor sobre el razonamiento, búsqueda del recogimiento y de la interioridad, entrega a las virtudes[33]. A las obras sobre el recogimiento recurrieron santa Teresa y san Juan de Ávila, san Francisco de Borja[34] y Bartolomé Carranza... Así no es de extrañar, por ejemplo,

(1971) 235-320. Estaría bien poseer repertorios de la producción literaria de los franciscanos en función de los temas teológicos, como han hecho, respecto de la Inmaculada, A. Recio, *La Inmaculada en la predicación franciscana,* AIA 15 (1955) 105-200 y A. Uribe, *La Inmaculada en la literatura franciscana española,* ibíd., p. 201-496.

30. B. Oromí, *Los franciscanos españoles en el concilio de Trento,* VyV 4 (1946) 87-108, 301-318, 437-510; M. Batllori, *Lo bisbe Jubí,* en *Catalunya a l'època moderna,* Barcelona 1971, p. 165-214.

31. M. Andrés, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700),* Madrid 1976. Esta obra, de un valor indiscutible por su información, deja el término y el concepto de «recogimiento» un poco vagos y aplicables a cualquier sistema espiritual; de ahí la pregunta: si su contenido es tan genérico, ¿cómo explicar que haya autores franciscanos que prescinden o no hablan de «recogimiento»? (p. 61). Estos y otros interrogantes bastante comprometidos son presentados oportunamente por J.I. Tellechea Idígoras: Salm 25 (1978) 112-114.

32. Algunas noticias sobre los predicadores populares franciscanos son aportadas por M. Herrero García, *La literatura religiosa,* en *Historia general de las literaturas hispánicas* III, Barcelona 1953, p. 5-78.

33. Los recogidos franciscanos tuvieron mucho interés en subrayar los puntos doctrinales que les diferenciaban de los alumbrados y de los seguidores de la vía del «dejamiento», entre los que se hacía sentir también la presencia de franciscanos. Cf. M. Andrés, o.c. en la nota 31, p. 354-370.

34. Para la influencia de los «recogidos» en algunos religiosos de la naciente Com-

que la *Via Spiritus* del lego Bernabé de Palma —incluida en el *Índice* del inquisidor Fernando de Valdés de 1559— hubiese conocido seis ediciones entre 1533 y 1553[35].

Los seis *Abecedarios* de Francisco de Osuna (1497-1542) sobre la vida devocional fueron enormemente populares y se reeditaron muchas veces hasta que en 1559 fueron incluidos en el *Índice*. Pero su *Abecedario espiritual*, el tercero[36], es especialmente famoso porque santa Teresa lo leyó a la edad de veinte años; es el libro maestro sobre la oración de recogimiento. Bernardino de Laredo (1482-1540) es autor de *Subida del monte Sión*[37], obra que, al distinguirse por el conocimiento profundo de la vida espiritual y mística, estaba destinada a producir óptimos frutos. Un escritor, cuya fama atravesó las fronteras, fue fray Antonio de Guevara (1480-1545), contemporáneo de los erasmistas españoles Alfonso y Juan Valdés y que se mantuvo fiel a la política de Carlos V. *Entre sus obras más conocidas hay que* contar el *Relox de príncipes o Libro del emperador Marco Aurelio* (1529), las *Epístolas familiares* (1539)[38], el *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539), de un tono pedagógico-moral[39], y el *Oratorio de religiosos* (1542)[40], de gran valor ascético-religioso. Los juicios sobre la consistencia de la obra de Guevara distan mucho de ser unánimes, aunque se le reconoce un lugar especial en una época que *para la literatura castellana era de transición*[41]. *También interesa re-*

pañía de Jesús, sobre todo en Gandía, cf. P. Sainz Rodríguez, *Sobre la formación de la espiritualidad jesuítica,* AHSI 23 (1954) 351-366; M. Nicolau; *Espiritualidad de la Compañía de Jesús en la España del siglo XVI,* Man 29 (1957) 217-236, especialmente a partir de la p. 231.

35. B. Bravo, *La «Via Spiritus» de fray Bernabé de Palma,* Man 31 (1959) 35-75, 325-352; M. Andrés, o.c. en la nota 31, p. 176-192.

36. *Tercer abecedario espiritual,* estudio histórico y ed. crítica por M. Andrés, Madrid 1972 (BAC 333); cf. también la trad. italiana con una inteligente y cuidada introducción de G.M. Bertini, *Mistici in Spagna,* Brescia 1933.

37. *Místicos franciscanos españoles,* II, introd. de J.B. Gomis, Madrid 1948 (BAC 44); Fidèle de Ros, *Un inspirateur de sainte Thérèse: le frère Bernardin de Laredo,* París 1948.

38. Selección prologada por A. Cortina, Buenos Aires 1946; ed., pról. y notas de W. Rosenthal, Zaragoza 1969.

39. Ed., pról. y notas de P. Pou Fernández, Zaragoza 1969.

40. Ed. del texto en *Místicos franciscanos españoles* II, o.c. en la nota 37, p. 445-760.

41. Cf. M.R. Lida, *El lenguaje del siglo XVI,* en *España y su historia* II, Madrid, p. 141 y 143, subraya la poca densidad ideológica de Guevara, hasta el punto de considerar que está ausente de las inquietudes religiosas, morales y políticas de los

cordar a san Pedro de Alcántara (1499-1562), unido por una gran amistad con santa Teresa, quien, sorprendida, le calificaba «hecho de raíces», a causa de su ascetismo riguroso; su *Tratado de la oración y meditación* (1556) lo consagró como un maestro capaz de enseñar el arte de orar[42]. Más místico se presenta Juan de los Ángeles (1536-1609), cuya principal obra, *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*, revela un conocimiento nada común de la mística precedente y de la contemporánea, pero sin convertir su libro en una yuxtaposición de sentencias ajenas: da a su selección un carácter personal, acompañado a menudo por una cordialidad que lo hace próximo al lector.

En el reino de Valencia, la espiritualidad del recogimiento estuvo bien representada en el ámbito de los franciscanos. El beato Nicolás Factor (1520-1582) —gran predicador en su tierra natal y finalmente confesor en las descalzas reales de Madrid, junto con fray Juan de los Ángeles— promovió la tradición de la vía del recogimiento de los primeros formuladores[43]; el arzobispo de Tarragona, el aragonés Antonio Agustí, erudito y muy activo en el concilio de Trento, lo apreció en gran manera. En el círculo del beato hallamos también a Cristóbal Moreno y a Antoni Ferrer, a quienes debemos la biografía y el texto de algunas de sus obras, respectivamente. También hay que recordar al beato Andrés Hibernón (1534-1602), lego que se distinguió por sus virtudes y milagros, y a san Pascual Baylón (1540-1592), exponente de una intensa piedad eucarística; de él quedan unos veinte tratados breves de tema ascético, muchos de los cuales no son más que resúmenes de lecturas espirituales que había escrito para edificación de su alma[44].

La aportación franciscana, por tanto, a la espiritualidad del recogimiento es amplia y no fácil de valorar. Aunque muchas de las afirmaciones de los religiosos fueron denunciadas a la Inquisición y muchas de sus obras alargaron las listas de las incluidas en el *Índice* de 1559, dicha aportación tiene el mérito de haber ayudado a realizar una síntesis entre la intensidad profunda del hombre y la realidad sencilla de las cosas, captadas según el más genuino espíritu de san Francisco. Un capítulo importante de la teología franciscana se desarrolla en la España del siglo XVI.

En Italia, fray Matteo de Bascio y algunos hermanos más salidos en 1525 de los franciscanos observantes, dieron vida a la orden de los frailes menores capuchinos. A pesar de la crisis provocada por el paso al calvinismo del primer ministro general, Bernardino Ochino, la orden con su austeridad y su múltiple apostolado entre los fieles, dio muestras de constituir un auténtico renacimiento del espíritu de san Francisco en pleno *cinquecento*. La expansión de la orden, limitada inicialmente a Italia, fue muy rápida[45]. Se distinguió por la predicación popular[46], la asistencia a los apestados y a las cofradías laicales de disciplinados. Se produce todo un nuevo florecimiento de santos: Félix de Cantalice († 1587), el primer santo de la orden, Serafín de Montegranaro († 1640), José de Leonessa († 1612), Lorenzo de Brindisi († 1619), proclamado doctor de la Iglesia por Juan XXIII[47]. San Lorenzo se entregó a la lucha contra los protestantes y contra los turcos; en la línea de la teología controversista, se sitúa entre san Pedro Canisio y san Roberto Belarmino[48]. Ayudado por los jesuitas, llevó a cabo una gran labor en la Europa central, donde estableció

---

demás pensadores de la época. Más benigno en el juicio es F. Márquez Villanueva, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid-Barcelona 1968, p. 17-66, que se apoya en Fidèle de Ros, *Guevara, auteur ascétique*, AIA 6 (1946).

42. Cf. M. Ledrus, *Grenade et Alcántara. Deux manuels d'oraison mentale*, RBen 38 (1962) 447-460; L. Villasante, *Doctrina de san Pedro de Alcántara sobre la oración mental*, VyV 21 (1963) 207-255; A. Barrado Manzano, *San Pedro de Alcántara. Estudio documentado y crítico de su vida*, Madrid 1965.

43. Cf. M. Andrés, o.c. en la nota 31, p. 315-320. La obra de Nicolás Factor, *Las tres vías, purgativa, iluminativa y unitiva* se halla en la o.c. en la nota 40, p. 833-837.

44. Están publicados en J. Sala, *Opúsculos de san Pascual Baylón, sacados del Cartapacio autógrafo, ordenados, anotados y precedidos de una introducción bibliográfica*, Toledo 1911. Para la figura y la obra del santo, cf. M. Acebal Luján, *Pascal Baylon*, en DS XII (París 1983) 275-278.

45. Por lo que se refiere a su asentamiento en Cataluña, donde los capuchinos han gozado siempre de gran estima y popularidad, cf. Basili de Rubí, *Un segle de vida caputxina*, Barcelona 1978, que historía la presencia de los capuchinos en Cataluña desde mediados del siglo XVI a mediados del XVII, y *Els caputxins a la Barcelona del segle XVIII*, Barcelona 1984.

46. Bonaventura da Mehr, *De historia praedicationis, praesertim in Ordine fr. Min. Capuccinorum, scientifica pervestigatione*, CFr 11 (1941) 373-422; 12 (1942) 5-40; Arsenio d'Ascoli, *La predicazione dei Capuccini nel Cinquecento in Italia*, Loreto 1956.

47. Cf. A. da Carmignano, *S. Lorenzo da Brindisi, dottore della Chiesa universale*, 4 vol., Padua 1960-1963; EstFr 61 (1960), volumen dedicado al santo; G. de Sotiello, *Humanismo y contemporaneidad de san Lorenzo*, EstFr 65 (1964) 393-412; H. a Wingene, *Spiritualitatis laurentianae lineamenta fundamentalia*, Laur 10 (1969) 413-433; Isidoro de Villapadierna, *S. Laurent de Brindis*, en DS IX (París 1975) 388-392.

48. C. da Solesimo, *L'apologetica di S. Lorenzo da Brindisi: l'originalità*, Roma 1959.

numerosos conventos de religiosos. Ejemplo de lo que modernamente se ha llamado teología kerygmática, sobresale por su fervorosa mariología[49]. Dejó gran cantidad de obras, entre las cuales hay ochocientos sermones que ocupan once de los quince volúmenes de sus obras completas[50].

49. Véase como ejemplo Laureano de S. Bartolomé, *S. Lorenzo de Brindis frente a la Inmaculada Concepción,* EstMar 13 (1953) 333-344.

50. Fr. Spadalieri, *S. Lorenzo da Brindisi e la prima edizione delle sue opere,* Gr 29 (1948) 304-312.

Capítulo tercero

NUEVA SAVIA PARA LA VIDA RELIGIOSA

I. Los clérigos regulares

La renovación de las órdenes monásticas y de los mendicantes produjo ciertamente sus frutos; pero no satisfacía todas las exigencias espirituales y pastorales del momento. Se pedía la creación de nuevos organismos menos vinculados a estructuras y esquemas del pasado —como la clausura, la estabilidad e incluso el oficio coral—, para poder presentar una figura más viva de la Iglesia ante las necesidades. Así surgen las congregaciones de clérigos regulares que encuentran terreno abonado en la Italia del *cinquecento*. Precedidas de aquellas asociaciones de sacerdotes «reformados», guiados por algunos de los más significativos exponentes de la reforma católica, esas nuevas instituciones se entregaron de lleno a las reformas apostólicas, caritativas, educativas, misioneras que los tiempos exigían y a las que las órdenes precedentes parecían menos adaptadas. Como ya en su tiempo los mendicantes, así ahora los nuevos clérigos regulares substituyen en muchas iglesias, sobre todo urbanas, a las antiguas órdenes monásticas, a fin de guardar y transmitir un patrimonio de espiritualidad y de cultura, y asegurar al mismo tiempo a los fieles la asistencia religiosa. Como se comprende, el dinamismo espiritual de dichos reformadores, como en el caso de Antonio M. Zaccaria, fundador de los barnabitas, suscitó, ante las autoridades eclesiásticas, sospechas de heterodoxia, disipadas después de comprobar su auténtica fidelidad a la disciplina y al magisterio de la Iglesia.

Se estableció entre esos fundadores una ejemplar red de relaciones, como en el caso de san Cayetano de Thiene y de Gian Pietro Carafa, fundadores de los teatinos, que ayudaron generosamente a san Jeróni-

mo Emiliano, fundador de los somascos, en su actividad al servicio de la infancia abandonada; o como san Camilo de Lelis, que habría deseado entrar en los capuchinos, o como también el mismo san Cayetano, que pedía al beato Paolo Giustiniani la ayuda de la oración. Una intensa trama de relaciones, consejos, apoyos une a esos fundadores entre sí y con los principales hombres de Iglesia de la época[1]. Entre dichas instituciones, hay una típicamente romana: el Oratorio de san Felipe Neri (1515-1595), al que pertenecieron personajes ilustres como el cardenal Cesare Baronio, célebre historiador de la Iglesia; el Oratorio también se hizo famoso por las infiltraciones de quietismo de que fue víctima[2]. Para la historia de la teología, sin embargo, quienes adquieren una importancia especial son san Ignacio de Loyola (1491-1556) y la Compañía de Jesús[3].

La aparición de los «clérigos regulares» en ese momento histórico es parecida a la de los mendicantes en el siglo XIII. Tal significación histórica revela la función innovadora que se da en la vida religiosa, la cual surge como movimiento, a veces marginal, en aquellos lugares donde primeramente empieza a percibirse y a darse un cambio social. En estos casos, la vida religiosa actúa dentro de la gran Iglesia como una «terapia de choque», del choque del Espíritu (J.B. Metz). Frente a una Iglesia triunfante, los clérigos regulares se convierten en portadores de la «memoria de la pasión» en las formas más humildes del

1. Cf. M. Marcocchi, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze* I, Brescia 1967, p. 197-354. Para el influjo literario de las nuevas congregaciones religiosas, cf. M. Batllori, *Humanismo y Renacimiento: estudios hispano-europeos*, Barcelona 1987, c. 5.

2. Felipe Neri propuso una auténtica espiritualidad católica en términos de alegría cristiana: *Philippus, sive de christiana laetitia dialogus*, como escribía el futuro cardenal y obispo de Verona Agustín Valier, amigo de san Carlos Borromeo y celoso ejecutor de los decretos tridentinos: A. Valier, *Il dialogo della letizia cristiana*, a cargo de A. Cistellini, Brescia 1975. Para la obra del Oratorio, cf. C. Gasbarri, *L'oratorio romano del cinquecento al novecento*, Roma 1962. Sobre Baronio, véase H. Jedin, *Il cardinale Cesare Baronio. L'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica nel sedicesimo secolo*, Brescia 1982, rico ensayo que presenta la figura del humilde y gran estudioso: Jedin no escamotea la exposición de las críticas, justificadas o no, de que ha sido objeto a lo largo de los siglos; R. de Maio, L. Gulia y A. Mazzacane (dir.), *Baronio storico e la controriforma. Atti del Convegno internazionale di studi, Sora 6-10 ottobre 1979*, Sora 1982.

3. La adopción del nombre «Compañía» no fue ninguna novedad: este término, que deriva del significado más corriente de «compañero» en el *cinquecento* italiano –sin un particular sentido militar–, fue adoptado por numerosos fundadores de la época. Cf. Th. Baumann, *Compagnie de Jésus. Origine et sens primitif de ce nom*, RAM 37 (1961) 47-60.

apostolado. Como en su época los mendicantes, intranquilizaron a la Iglesia de los príncipes y de los burgueses con las ideas de la parusía o simplemente del absoluto de Dios. Espolearon la vida de la Iglesia —que había llegado a amables y pacíficas componendas con los poderes estatales—, gracias al incentivo de la supremacía del Dios vivo. En ambos casos, la vida religiosa ha sido la forma institucionalizada de peligrosos recuerdos en el seno de la Iglesia. En definitiva, mendicantes y clérigos regulares surgieron, no en tiempo de florecimiento, sino de profundas desorientaciones e inseguridades de la Iglesia. Basta repasar la panorámica ofrecida por el siglo XVI. Es la de una época profundamente desgarrada en el plano político, cultural, religioso, económico. No nos detenemos ahora refiriendo el paso de una economía mediterránea a una economía atlántica. Sin embargo, es evidente que se acentúa una ruptura entre la Europa mediterránea y la Europa atlántica y la del norte. Esta ruptura es subrayada por la revuelta religiosa de la reforma; el que ciertas potencias católicas, lejos de quedar limitadas en el viejo mar interior, fuesen las primeras en atravesar el océano e instalarse en el continente lejano, dio como resultado una lucha religiosa a escala mundial.

Alrededor de 1520, los europeos viven todavía en un mundo unitario, espiritualmente común, y soportan fácilmente ciertos atrevimientos y ciertas singularidades de la cultura: en la práctica no imaginan la posibilidad de una ruptura en el mundo sólido de sus creencias. Herederos de siglos de civilización jerárquica y compacta, en general no están demasiado dispuestos a concebir oposiciones que serían radicales; las ven localizadas, pasajeras, clandestinas: sería escandaloso que se hiciesen abiertas, duraderas, bien asentadas entre los pueblos cristianos.

La reforma representa así más que una ruptura; es una revolución, una herida interior que, lejos de cicatrizarse, desgarrará cada uno de los países de Europa. Lucha inmensa. No nos entretengamos ahora en los problemas de la naturaleza y de la gracia, del libre albedrío o de la predestinación. La vasta batalla teológica, que se mezcla con querellas sociales y conflictos políticos, hasta llegar a las armas, es más ruidosa que la cultura de los inmediatos renacentistas y perturba todos los espíritus. Así la reforma no tuvo menos consecuencias indirectas que efectos directos en el plano espiritual. Actuando de manera lenta, pero en profundidad, en el vasto campo de la sensibilidad, hizo estallar, sin que siempre se diesen cuenta de ello, el universo unitario y fuerte del

cristiano. ¡Qué innovación aquel principio destructor: *cuius regio eius religio!* Ciertamente, vastas regiones —continentes enteros— ofrecían a los europeos el espectáculo de las religiones más diversas, de las costumbres más insólitas, de las culturas menos parecidas a las suyas. Sin duda quedaron sorprendidos e incluso, alguna vez, seducidos. Pero estos descubrimientos no siempre sirvieron para abrir los espíritus a una visión más amplia de la humanidad y de la religión. Antes de que la reforma hubiese sacudido el panorama, todos se sentían bien en su propio horizonte mental, en su óptima unitaria y dogmática. Antes de hacer estallar su poder sobre el mundo entero, Europa se quebró en el interior de sí misma. En este contexto rico e inquietante a la vez, hay que situar la acción de los clérigos regulares. Sería grave olvidar aquí el florecimiento y la evolución de la vida religiosa femenina, retrasada a causa de prejuicios inexplicables[4].

La gran cuestión será saber si la renovación de Ignacio y de los demás clérigos regulares se quedó demasiado atada, a pesar suyo, a unos marcos todavía medievales; si pudo liberar la tradición de toda la hojarasca muerta. La sombra del curialismo romano señala unos límites y, en cuanto a la espiritualidad, la renovación se basa en unos métodos y unos procedimientos minuciosos de ascesis. La sistematización de la vida interior propuesta por Ignacio y la atención a la autoridad reforzaron altamente a la jerarquía vacilante[5]. Si la actitud hacia la autoridad es uno de los rasgos que caracterizan la llamada modernidad, no se podrá leer sin reservas las sugerentes páginas que Aranguren dedica a san Ignacio como uno de los primeros *homines religiosi* de «espíritu moderno»[6].

II. San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús

1. *Vida de san Ignacio de Loyola*

El interés por san Ignacio, en una historia de la teología, no se reduce al protagonismo ejercido por los teólogos jesuitas en la contrarreforma, tanto en la controversia antiprotestante como en las rivalidades intracatólicas, sobre todo con los dominicos. La misma figura de Ignacio, en una importante encrucijada histórica, pone los fundamentos, con sus *Ejercicios espirituales*, para una interpretación teológica del hombre moderno, en parte paralela y en parte opuesta a la manera de sentir y de pensar de Lutero. No es que la visión de Ignacio sea una «reacción contra» Lutero. Su aportación es fruto de una larga *reflexión sobre la devotio moderna que él apreciaba y conocía a través* de la *Imitación de Cristo* y del *Ejercitatorio de la vida espiritual* de García de Cisneros, abad de Montserrat, así como también de la influencia que habría ejercido sobre él la idea de la caballería y de la cruzada transmitida por su educación y sus lecturas[6a]: de ahí una rica fermentación de los elementos asumidos. El mundo del espíritu no será el mismo después de su paso, porque fue fiel de forma creadora: recibió y transformó la *devotio moderna*.

Después de su paso tan decisivo por Cataluña (Montserrat, Manresa, Barcelona)[7], fue a Italia con el propósito de peregrinar a Jerusa-

4. M. Chalendard, *La promotion de la femme à l'apostolat*, París 1950.

5. Cf. G. Dumeige, *Le rôle de l'Esprit et de la Hiérarchie dans la vocation apostolique de saint Ignace de Loyola*, «Cahiers de spiritualité ignatienne» 32 (1984) 227-241.

6. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid 1952, p. 141-155.

6a. No conviene omitir la influencia de Llull y de Sibiuda. Cf. M. Batllori, *De Raimundo Sabundo atque Ignatio de Loyola*, en *Cultura e finanze*, Roma 1983, p. 53-64; en esta misma obra se hallan referencias a las relaciones entre Llull y san Ignacio en las p. 27-28, 53, 212-217.

7. *El pelegrí. Autobiografia de sant Ignasi de Loiola*, trad. catalana y comentario de J.M. Rambla, Barcelona 1983. Ed. cast. en *Obras de san Ignacio de Loyola*, tomo I, *Autobiografía-Diario espiritual*, intr. y comentarios por V. Larrañaga, Madrid 1947 (BAC 24); *Obras completas de san Ignacio de Loyola*, Madrid 1952 (BAC 86), p. 1-111, con intr. de C. de Dalmases. Para una ulterior profundización, cf. P. Leturia, *Estudios ignacianos: I. Estudios biográficos; II. Estudios espirituales*, Roma 1957; J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Roma 1953; R. García Villoslada, *Ignacio de Loyola. Un español al servicio del pontificado*, Zaragoza 1956; H. Rahner, *Ignatius von Loyola, als Mensch und Theologe*, Friburgo-Basilea-Viena 1964; A. Guillermou, *St. Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*, París 1960; C. de Dalmases, *El padre maestro Ignacio*, Madrid ^{2}1982; D. Bertrand, *La politique de S. Ignace de Loyola. L'analyse social*, París 1985, obra sugerente que quiere considerar qué imagen se forjó Ignacio de su época, a partir del estudio de su correspondencia, la más copiosa del siglo XVI (doble que la de Lutero): la obra renueva la semblanza que a menudo se ha hecho de Ignacio y del modo como concibió las relaciones entre política y religión; J.I. Tellechea, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Madrid 1986; R. García Villoslada, *S. Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid 1986. Toda la bibliografía moderna se registra en la revista AHSI (Roma, a partir de 1932). Otras revistas ignacianas son: «Manresa» (1925ss), «Christus» (1954ss), «Woodstok Letters» (1872-1965), RAM (1920 y convertida en 1972 en RHEsp hasta 1977), «Zeitschrift für Aszese und Mystik» (1925-1944), continuada por «Geist und Leben» (1948ss).

lén; a la vuelta, su vocación apostólica se va precisando, pero ve que no podrá realizarla sin unos adecuados estudios profanos y teológicos. Empezó a estudiar en Barcelona (1524-1526)[8]; fue después a Alcalá donde, en contacto con los ambientes de los «alumbrados» católicos, se convenció de que la espiritualidad de Erasmo difícilmente era conciliable con la locura de la cruz; pero en Salamanca se hará sospechoso de erasmista. En la colonia de los estudiantes españoles de la Universidad de París, no tardó en ser acusado de iluminista hasta el punto de ser denunciado a la Inquisición[9]. No sé por qué razón los biógrafos de Ignacio lo han presentado a menudo como un enemigo de la prerreforma humanista de París, cuando conocemos el elogio incondicional que hace de la teología parisina y también la excelente herencia que dicha prerreforma dejó a la Compañía naciente, en las personas de Francisco Javier y de Pedro Fabro o Favre[10]. Vuelto a Italia, dedicó todavía todo el año 1536 a la profundización de los estudios teológicos, mientras ya empezaban a divulgarse sus *Ejercicios espirituales*. Después de llegar de París sus compañeros, san Ignacio, en 1537, pasó un período de retiro, primero sólo con Fabro y Laínez, y luego con toda su comunidad. Los primeros jesuitas recibieron la ordenación sacerdotal en Venecia (24 de junio de 1537); san Ignacio

8. Sobre estos años de estudio, véase el análisis de M. Batllori, *Humanisme i erasmisme a Barcelona, 1524-1526*, en *Vuit segles de cultura catalana a Europa*, Barcelona ²1959, p. 85-100, en la que justifica con fundamento la hipótesis de que fue en Barcelona donde Ignacio tuvo el primer contacto con las obras de Erasmo; también parece que fue allí donde estableció las primeras relaciones con las doctrinas de Llull: cf. M. Batllori, *Ramon Llull i Arnau de Vilanova en relació amb la filosofia i amb les ciències orientals del segle XIII*, en *A través de la història i de la cultura*, Montserrat 1979, p. 23, nota 27. Véase también los dos volúmenes, ricos en documentación, de J. Creixell, *S. Ignacio de Loyola. Estudio crítico y documentado de los hechos ignacianos relacionados con Montserrat, Manresa y Barcelona*, Barcelona 1922, y *S. Ignacio de Loyola. Gloria póstuma*, Barcelona 1922; J.M. Madurell Marimón-C. de Dalmases, *Jeroni Ardèvol, maestro de S. Ignacio y la enseñanza de las humanidades en Barcelona de 1508 a 1544*, AHSI 37 (1968) 370-407; J. Bada, *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Barcelona 1970, p. 121-128.

9. L. Fernández, *Iñigo de Loyola y los alumbrados*, HispSac 35 (1983) 585-680, donde el autor presenta una serie de personas relacionadas con Ignacio, sospechosas de iluminismo. Para las dificultades que, a causa de la ortodoxia, tuvo que soportar Ignacio, véase C. de Dalmases, *Los procesos sobre la ortodoxia de S. Ignacio*, en *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori*, Roma 1984, p. 171-184.

10. H. Bernard-Maître, *Le préréforme humaniste de l'Université de Paris aux origines de la Compagnie de Jésus*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac* II, París 1964, p. 223-233.

celebró su primera misa en Roma, en la basílica de Santa María la Mayor, la nochebuena de 1538. A raíz de la experiencia mística de La Storta, decidió la fundación de una nueva orden religiosa. Después de diversas experiencias de apostolado, conducidas según una sabia y fructífera pedagogía, la Compañía de Jesús fue aprobada por Paulo III el 27 de septiembre de 1540: san Ignacio y sus primeros compañeros emitieron la profesión solemne en la basílica de San Pablo Extramuros el 22 de abril de 1541. Así se iniciaba una gran aventura espiritual e institucional en el seno de la Iglesia, en la que la Compañía, a lo largo de una historia rica y compleja, se convirtió en «signo de contradicción»[11]. A pesar de las inevitables opacidades, a través de lo que históricamente se ha llamado «espíritu jesuítico», se intuyen y descubren los rasgos auténticos del «espíritu ignaciano», ejemplo claro del radical anonimato de perderse en Cristo: al morir Ignacio, el mallorquín padre Jerónimo Nadal lo caracterizó «como olvidado y preterido por todos, incluso por él mismo».

Aunque canónicamente hoy la Compañía de Jesús es una orden de «clérigos regulares», Ignacio sin duda no quiso repetir las dos órdenes que en aquel momento acababan de ser aprobadas: la de los teatinos (por Clemente VII, en 1524) y la de los barnabitas (por Paulo III, en

11. Vincenzo Gioberti, que recopiló en los cinco volúmenes de *Il gesuita moderno* (1846-1847) –hay un texto de la obra a cargo de M.F. Sciacca en los volúmenes XIII-XVIII de la edición nacional, Roma 1940-1942– todas las críticas y acusaciones contra la Compañía, sólo es el nombre más representativo de la larga bibliografía antijesuítica, que comprende figuras tan ilustres como la de Pascal, riguroso censor de la orden en las *Provinciales*. Muchas de las acusaciones, algunas extremosas, no resisten a la crítica histórica; otras afectan a la moral llamada jesuítica, que más bien tiene como patrón a san Alfonso María de Ligorio. La cuestión más seria es si la Compañía, en un principio elemento renovador, se transformó en una fuerza conservadora, sobre todo a causa del poder alcanzado: la pregunta afecta a la ascética y a la teología, a la pedagogía y a la misma política, con indebidas interferencias por parte de confesores de corte. Una valoración ecuánime no puede prescindir de considerar la Compañía en el seno de la Iglesia del postridentismo. Cuando dicho período terminó, con el concilio Vaticano II, la Compañía se comprometió en la opción eclesial en favor de los pobres con un dinamismo altamente renovador. La Compañía, que había vivido con tanta «integridad» un determinado espíritu de contrarreforma, ha mostrado una gran maleabilidad en el momento de «reformarse». Cf. *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, París-Roma 1974, que reproduce el art. *Jésuites* en DS VIII (París 1974) 958-1065; W.V. Bangert, *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander 1981. Al lado de estas obras, de carácter panorámico, nuevas investigaciones iluminan puntos particulares de la larga historia jesuítica: valga, como ejemplo, la obra de M. Batllori, *Cultura e finanze. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, Roma 1983.

1535). Hay que descubrir la intención y novedad en el ánimo del fundador: ¿Basta insistir en el apostolado ejercido donde el papa quiera, como objetivo que queda ratificado con un voto especial de obedecer al papa en lo que se refiere a las «misiones» encomendadas? A pesar de la afirmación de la identidad propia, se reconoce que pronto las circunstancias de las necesidades especiales —colegios y universidades— fueron cambiando la imagen funcional, lo que fue posible gracias a la maleabilidad espiritual de Ignacio[12].

2. *Los «Ejercicios espirituales» de san Ignacio de Loyola*

Sin los *Ejercicios espirituales*[13] de san Ignacio, la espiritualidad y la teología de los jesuitas carecerían de base. Se ha insistido mucho en que los *Ejercicios* no son un libro para leer, sino una experiencia que hay que hacer; si su alcance afecta al plano existencial, un recensor que no haya practicado nunca los *Ejercicios* corre el peligro de apreciarlos en función de interpretaciones propuestas en nombre de teologías extrañas a su propia dinámica. Es verdad que los *Ejercicios* no son un simple libro de lectura, sino un manual práctico de meditación religiosa —y escrito para la persona que los dirige—, dispuesto para cuatro semanas alrededor de los temas fundamentales de la vida cristiana. Las meditaciones de la primera semana tienen por objeto suscitar el horror hacia el pecado y sus consecuencias; el alma se purifica con el examen de conciencia, particular y general, con la confesión y la comunión. Las de la segunda semana, dedicadas a la vida de Cristo, conducen al ejercitante a escoger el estado de vida; la tercera semana se centra en la meditación de la pasión y muerte de Cristo; en la cuarta, a través de la resurrección y ascensión, el alma quiere alcanzar

12. E. Olivares, *Aportación de la Compañía de Jesús a la vida religiosa de su época*, Man 56 (1984) 227-259 y 345-364; P. Emonet, *«Aporter une aide universelle». Essai pour mieux comprendre le voeu d'obéissance au Pape*, «Cahiers de spiritualité ignatienne» 30 (1984) 113-131.

13. *Exercicis espirituals*, texto y versión catalana de J. Calveras, Barcelona 1930-1935; San Ignacio de Loyola, *Obras completas*, transcripción, intr. y notas de I. Iparraguirre, Madrid 1952 (BAC 86), p. 153-238. Véase I. Casanovas, *Sant Ignasi de Loyola, autor dels Exercicis espirituals*, Barcelona ²1930; J. de Guibert, o.c. en la nota 7, p. 97-170; *Los Ejercicios de san Ignacio a la luz del Vaticano II: Congreso Internacional de Ejercicios, Loyola 1966*, prólogo de P. Arrupe, Madrid 1968 (BAC 280). Bibliografía más extensa en *Obras completas* (BAC 86), a cargo de I. Iparraguirre, p. 143-149, bibliografía anual en AHSI.

el amor del Señor resucitado, la «contemplación para alcanzar amor».

La división de los *Ejercicios* en cuatro semanas, que no ha acabado de recibir una explicación satisfactoria por parte de los comentadores clásicos en función del esquema tradicional de las tres vías, se ilumina si consideramos los *Ejercicios* como «el fruto de una reflexión consumada sobre nuestro acto de libertad, vista como el ambiente mismo en que se desarrolla el proceso humano-divino que eleva al alma, del pecado a la unión divina»[14]. Articulándose en dos momentos opuestos según el antes y el después, las cuatro semanas figuran la proyección en el espacio y el tiempo de un acto de libertad. Este acto se refiere, por un lado, al origen del mundo, obra del Todopoderoso creador; por otro lado, al término hacia el que se dirige Cristo en su ascensión: la divinización del hombre. En el movimiento de esta dialéctica, las principales verdades de la dogmática cristiana se insertan no sólo por su contenido objetivo, sino por la manera como pesan en las determinaciones del querer.

El libro de los *Ejercicios* —compuesto en su parte nuclear en Manresa en 1522-1523— se fue elaborando poco a poco, con una lentitud y una paciencia inverosímiles, en el curso de experiencias solitarias de vida interior prolongadas durante veinte años[15]. El libro es inclasificable, no entra en ninguna categoría literaria. Es una especie de agenda, en que Ignacio ha reunido una serie de observaciones esquemáticas en función de un método aparentemente técnico[16]: ninguna palabra es superflua, ninguna concesión a la amplificación. Esta concisión y este rigor justifican la afirmación de José M. Valverde: «Lingüístico, frente a lo místico y a lo teológico abstracto, san Ignacio de Loyola lo sitúa todo en el tablero del habla y de su uso, no en la teoría ni en el silencio»[17]. El valor del lenguaje va ligado, sin duda, al recurso a la

14. G. Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola*, París 1956, p. 33. Cf. íd., *De l'actualité historique* I, París 1960, p. 260-262.

15. Iparraguirre (o.c. en la nota 13, p. 133-140) distingue cuatro etapas en su elaboración: preparación imperfecta y poco consciente; composición del cuerpo orgánico o sistemático del libro o primer esbozo (1522) que contiene las meditaciones del reino de Dios, la de dos banderas, el germen de las reglas de discreción, meditaciones de la primera semana, contemplaciones de la vida de Cristo, examen general de la primera semana y examen particular, modos de orar; etapa de perfeccionamiento y revisión (1523-1531) y la de perfilamiento y retoques de detalle (1531-1548).

16. Véase J.C. Guy, *Exercices: les limites de la méthode*, Chris 100 (1978) 482-490.

17. *Reforma, Contrarreforma y Barroco*, en *Historia de la literatura universal* 5, Barcelona 1984, p. 42.

psicología religiosa, atenta a la introspección, a la aplicación y a la composición de lugar, es decir, a la representación visual de la mente, procedimiento descartado más tarde por los protestantes, que prescindían de imágenes en los templos y reducían la palabra de Dios a su dimensión lógica, actitud que explica la desmitificación bíblica que hemos conocido en el protestantismo contemporáneo. La función iconoclasta de la razón era impensable en el ámbito ignaciano. Había escogido otro camino, gracias al cual la espiritualidad llegaría como nunca a un despojamiento y a una indiferencia radicales, y al mismo tiempo a una concentración nada sentimental ni espectacular. Su término no es una profesión de fe exterior y pública, sino una realidad de experiencia personal, concreta y práctica. Ignacio no propone un juicio sobre las cuestiones profanas, tan movidas, en que vivía su época; incluso parece desinteresarse de los aspectos exteriores de la vida eclesial: doctrina, jerarquía, liturgia y sacramentos, costumbres eclesiásticas. Se ocupa del «corazón», de esa actitud central ante la vida que dirige a todo el hombre. Las meditaciones, los exámenes, las contemplaciones, la dirección... todo converge hacia la vida interior, en la que el alma se dispone a unirse con Dios. Los *Ejercicios*, por tanto, no son un tratado ni una síntesis ideológica. Agrupa hechos, consejos, observaciones múltiples (anotaciones, adiciones, preludios, coloquios, temas para meditar, reglas diversas de discernimiento, etc.). En el curso de los veintisiete años que separan la conversión de Ignacio de la publicación de la obra, un buen número de autores espirituales desfilaron ante su espíritu; él ofrece lo que en ellos descubre por sí mismo, sin afán alguno de originalidad[18]. Hugo Rahner ha mostrado que el ideal de los *Ejercicios*, la reforma interior por la imitación de Jesucristo, el amor de las almas, el servicio a la Iglesia, prolonga una corriente mística surgida de la tradición de mayor solera[19], confirmando así lo que el padre Nadal observaba sobre el interés de Ignacio por permanecer fiel al movimiento vital de la Iglesia. Ideas tradicionales, servicio normal para «ayudar las ánimas», fidelidad íntegra: ¿en qué es original Ignacio? Lejos de imponer al ejercitante un sistema doctrinal, indica sólo a quien quiere entrar en sí mismo dónde puede descubrir la voluntad de Dios y ver más claramente el asunto de su propia vo-

18. Para el tema de las fuentes de los *Ejercicios*, cf. I. Iparraguirre, o.c. en la nota 13, p. 123-133.

19. *Servir l'Église. Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, París 1948.

cación. Entonces, ¿es suficiente el carácter de lucha y de combate, en último término el carácter militar tantas veces esgrimido, sobre todo a partir de las meditaciones del rey temporal y de las dos banderas, para definir la originalidad ignaciana?[20] ¿Quizá hay que buscarla en que subraya una actitud evangélica de contemplación profundamente receptiva en su auténtica interioridad sin conducir a un puro y simple monaquismo, sino a un apostolado activo en el mundo y la Iglesia?[21]

En el intento de buscar la significación teológica de los *Ejercicios*, el padre Fessard no ha dejado de aportar algunos elementos inesperados a la historia póstuma de san Ignacio. Revela una coquetería, seguramente legítima, en hacernos admirar la *passerelle légère mais solidement ancrée*[22] que ha descubierto, para mostrarnos que, incluso desde el punto de vista histórico, su intento de comprender a san Ignacio a través de Hegel, o de responder a Hegel a través de san Ignacio, no está desprovisto de fundamento. Hacía tiempo que había advertido que es para escoger un estado de vida para lo que san Ignacio compuso los *Ejercicios*... Pero habría que mostrar también, gracias a una teoría de la libertad, que cada uno de nuestros actos no está menos regido por todos los principios de los *Ejercicios* que el de la elección de un estado de vida. Al mismo tiempo, se explicaría que dichos principios son capaces de aplicarse a todos los estados, a todos los casos y que conducen normalmente a una más alta perfección[23]. Esta teoría de la libertad no ha cesado de elaborarse en la reflexión del padre Fessard a medida que iba entrando en contacto con ciertos maestros del pensamiento contemporáneo, Hegel, Marx, Kierkegaard. La obra de Fessard es un esfuerzo por repensar el hegelianismo «en cristiano», en función de san Ignacio.

A partir de un profundo estudio sobre las fuentes de los *Ejercicios*

20. J. de Guibert, o.c. en la nota 7, p. 162-164.

21. H. Urs von Balthasar, *Ignace de Loyola et la gloire de la représentation dans le monde baroque*, en *La gloire et la croix*, IV-2, París 1982, p. 162. El lugar de Ignacio y la Compañía entre el monaquismo antiguo y el humanismo erasmiano ha sido bien descrito por M. Bataillon, *De Erasmo a la Compañía de Jesús. Protesta e integración en la Reforma católica del siglo XVI*, en *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona 1977, p. 203-244.

22. O.c. en la nota 14, p. 173. Esta obra de Fessard se completa con el vol. II, París 1966, y el vol. III, póstumo, París 1984. Para la profundidad del hegelianismo de Fessard y para sus límites, cf. G. Marcel-G. Fessard, *Correspondance (1934-1971)*, París 1985, p. 433, 453-454.

23. O.c. en la nota 14, p. 5.

y de la vida de san Ignacio —y enriquecido no sólo por el conocimiento de la tradición histórica, sino por la comprensión de su texto—, el padre Cusson insiste en la experiencia espiritual, tema tan revalorizado en la teología actual, como elemento originario: la experiencia en Cristo y en el Espíritu, la experiencia de oración[24].

Karl Rahner centra su interpretación en las relaciones entre el hombre, individuo, y la voluntad infinita de Dios o, si se prefiere, en el nacimiento de una vocación. Más precisamente, en la intervención divina en una vocación y, por último, en la significación que puedan tener los consuelos espirituales como garantía o prueba de la voluntad de Dios[25]. Rahner interpreta los *Ejercicios* en clave existencialista.

Es en función de Dios como Erich Przywara quiso exponer su teología de los *Ejercicios*[26]. No olvidó situarlos en el contexto de la religiosidad española que, según él, es «teológica» en cuanto que es una llamada a la interioridad personal (ésta sería la característica de las tres órdenes españolas: dominicos, jesuitas, carmelitas reformados) y, además, rigurosamente sometida al servicio de la «autoridad» del Dios uno que «habla» por la Iglesia una; de ahí el impecable servicio de los teólogos españoles a la única teología que, por ser occidental, se desarrolla bajo el signo de san Agustín. A juicio de Przywara, pues, la teología de los *Ejercicios* nos señalará el lugar singular que corresponde al espíritu ignaciano en el Occidente innegablemente agustiniano. Los puntos de continuidad y de discontinuidad entre Agustín e Ignacio pueden ser una clave interpretativa, nada irrespetuosa, ya que, si —por parte de Ignacio— sólo hubiese asunción y recepción del pensamiento agustiniano en estricta continuidad, ya no habría tradición, sino repetición; hemos hablado antes de la «fidelidad creadora» de Ignacio y ahora es el momento de concretarla.

Parece que se da una triple contraposición entre Agustín e Ignacio. Mientras que el mundo agustiniano se fundamenta en «la verdad en sí misma» y ésta es Dios, Ignacio —aun respetando este planteamien-

24. G. Cusson, *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle. Bible et Exercices spirituelles*, París 1968; para esta obra y la del padre Fessard, véase Ch.-A. Bernard, *Signification des Exercices de saint Ignace*, RAM 45 (1969) 241-261.

25. K. Rahner, *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*, Barcelona 1977. Rahner había formulado ya el tema en *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1963, p. 93-181.

26. *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, reed. Viena 1964; *Teologúmeno español*, Madrid 1962.

to— sobre todo presenta a Dios como «fin». En segundo lugar, el Dios de Agustín, entendido como «Verdad», lleva a la visión del cosmos como un «cosmos de verdad» —símbolo de la *perfectio universi*—, completado el cual, Dios al séptimo día descansó; el cosmos ignaciano se manifiesta como un cosmos *práctico*: un cosmos cuyo orden es fruto renovado de experiencias religiosas. El «descanso» no es tanto una participación del sábado de Dios cuanto un descanso que brota del poder ordenador del hombre que, para tender hacia la alabanza de Dios, mantiene todas las cosas como «una balanza en equilibrio», de modo que es la santa «indiferencia»[27] la que equilibra las obras del mundo[28]. En este cosmos práctico, se basa la tendencia al moralismo, propia de los jesuitas. Por último, la visión del hombre en Agustín es activa —está inquieto en la búsqueda— y al mismo tiempo pasiva, en cuanto se siente atraído por el resplandor de la verdad en el amor. Es el hombre de la nostalgia que, como imagen de la Trinidad, es todo él misterio. Esta imagen trinitaria, presente siempre en los *Ejercicios*, es explicada en función de la «gran semejanza» y la «siempre mayor desemejanza».

Los elementos de continuidad afectan a los mismos contrastes señalados en torno a la imagen de Dios, del cosmos y del hombre. No podría ser de otro modo, si somos conscientes de la carga paradójica de dichas imágenes y de la unidad dialéctica en que están comprendidas. Por ello, las visiones agustiniana e ignaciana aparecen intercambiables, y lo son gracias a la concepción de la «analogía» subyacente en el pensamiento de ambos santos. En un plano de profundidad, hay un ritmo y un dinamismo común de búsqueda, muy atento a su carácter abismal que conduce a una verdadera «agonía». En cuanto a esta agonía, si el agustinismo subraya sobre todo el aspecto de la «gran semejanza» —y entiende estar en agonía como un sentirse atraído

27. Para este tema, cf. J. Estruch, *Cara i creu de la indiferència*, QVC 124 (1984) 7-19, donde el autor se hace eco de las observaciones de Max Weber referentes a lo que él llama indiferencia paulina y luterana ante el mundo, en contraposición a las concepciones del puritanismo, en que se sitúan los «meticulosos epígonos posteriores» de Calvino y de Ignacio.

28. Przywara se da cuenta de los peligros del «cosmos práctico» que, al fundamentarse en la acción humana, puede degenerar en «cosmos técnico»; pero también considera la ventaja de subrayar lo que caracteriza al hombre como criatura en la creación real, en contraposición a la imagen dorada del cosmos ideal. Este planteamiento tiene una importancia enorme para la consideración cristiana de las realidades creadas y para captar la necesidad, urgida por Ignacio, de «buscar a Dios en todas las cosas».

hacia el misterio de Dios—, el mundo ignaciano pone el acento en la «siempre mayor desemejanza», y la agonía es la solitaria «agonía en servicio sobre la tierra». Este esbozo de la teología inmanente a los *Ejercicios*, concebida como una síntesis, desembocaría en las tesis de los teólogos jesuitas más representativos, Suárez y Molina. Sobre todo daría pie a un pietismo, cuyo paralelismo con la primavera religiosa que viviría la reforma protestante no se puede negar; y quizá no es casual que la metafísica escolar protestante adoptara como texto fundamental las *Disputationes metaphysicae* de Suárez[29].

3. *Los primeros discípulos de san Ignacio*

Ignacio había formado un grupo que ya en París se entregó al ideal apostólico que él le había presentado. El primero que se adhirió al mismo fue Pedro Fabro (1506-1546), compañero de habitación de un joven navarro llamado Francisco Javier (1506-1552). Éste, de quien poseemos un rico epistolario[30], fue un gran místico, y podemos lamentar que no nos haya dejado más confidencias[31]; su nombre es conocido sobre todo a causa de su actividad misionera, a la que nos referiremos en su momento. Estamos mejor informados de la espiritualidad del beato Pedro Fabro; en el *Memorial* anotaba su itinerario espiritual, muy afín al de Ignacio[32]. Habiéndose beneficiado de los *Ejercicios espirituales*, se dedicó con eficacia a propagarlos, especialmente en Alemania: la cartuja de Colonia, en concreto, se convirtió en

29. Max Wundt, *Die Deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tubinga 1939. Para comprender mejor las conexiones referidas puede ser útil la obra de J.M. Castillo Sánchez, *La afectividad de los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez*, Granada 1965.

30. *Cartas espirituales de San Francisco Javier, apóstol de las Indias y del Japón*, prólogo, selección y notas de J.L. Sempere, Madrid 1949; *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, según la edición crítica de *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Madrid 1953.

31. Véase especialmente X. Léon-Dufour, *Saint François Xavier, itinéraire mystique de l'apôtre*, París 1953; J.M. Redondo, *San Francisco Javier*, Madrid 1981; para apreciar su notoriedad y popularidad, cf. I. Elizalde, *San Francisco Javier en la literatura española*, Madrid 1961.

32. *Bienheureux P. Favre, Mémorial*, trad. francesa de M. Certeau, París 1960; del mismo autor, en RAM 36 (1960) 89-100; 343-349. Para la biografía, cf. F. Pochat-Baron, *Le bienheureux Pierre Le Fèvre ou Pierre Favre*, París 1931; C. Morel, *Pierre Favre (Bienheureux)*, en DS XII (París 1985) 1573-1582.

un centro importante de espiritualidad en que la mística renano-flamenca y la corriente ignaciana convergieron de una forma admirable. El diario de Fabro, en el que se ve el lugar importante otorgado al psicologismo, lo atestigua decisivamente. Su actitud de pasividad mística halló su mayor complemento en la idea de participación, participación en la vida de las divinas personas y en el misterio de la encarnación.

El grupo inicial en torno a Ignacio incluye dos nombres más, que desempeñarían un gran papel en el desarrollo de la Compañía y, como teólogos, en el del concilio de Trento: Diego Laínez (1512-1565) y Alfonso Salmerón (1515-1585), ambos españoles, notables por su gran erudición y sabiduría, puestas al servicio de tesis bien definidas que condicionarían el juicio de los teólogos en el momento de interpretar el tridentino.

Entre los jesuitas de la generación inmediata a san Ignacio, sobresalen dos nombres: el del holandés Pedro Canisio (1521-1597) y el de Francisco de Borja (1510-1572), nacido en Gandía. El primero fue conducido por Fabro —con quien coincidió en la cartuja de Colonia— hacia la Compañía. Para su conocimiento biográfico son de gran interés las *Confesiones* y el *Testamento*, dos escritos que nos descubren la vida interior de ese gran apóstol de Alemania; otra fuente de valor es el epistolario, contenido en ocho volúmenes infolio. El mismo año que entró en la Compañía (1543), hizo aparecer en Colonia —y ciertamente con la ayuda de los cartujos—, con el seudónimo de Pedro de Nimega, Petrus Noviomagus, una edición alemana de las obras de Taulero, con la intención de defender su memoria contra los ataques que le había valido la utilización de las mismas por parte de Lutero. La influencia de los renano-flamencos marcará la espiritualidad de Pedro Canisio, aunque las vicisitudes de su apostolado controversista lo harán más cauto en el momento de citarlos. Enviado a la Universidad de Ingolstadt, junto con los padres Claudio Jayo y Alfonso Salmerón, ejerció un magisterio eficaz, hasta que le encargaron otras misiones, de gran responsabilidad, en el movimiento contrarreformista. La obra que le dio más renombre —al margen de su popularidad como predicador— fue el *Catecismo* o *Summa Doctrinae Christianae*, destinada a servir de manual en las universidades; redactó también otro catecismo más breve para el pueblo sencillo (1556) y un tercero para las escuelas de enseñanza media (1558). Escribió también unos *Comentarios a las alteraciones a la palabra de Dios*, refuta-

ción de las *Centurias de Magdeburgo*, que continuarían Baronio y Belarmino; el segundo volumen de tales comentarios está dedicado a la mariología, presentada ya de una manera sistemática.

4. *La Compañía de Jesús en España*

Se ha dicho repetidamente que el mallorquín padre Jerónimo Nadal (1507-1580) es el hombre clave para comprender los inicios de la Compañía de Jesús en España: su condición de visitador, llevada a cabo tres veces en la Península, le confiere una situación privilegiada entre san Ignacio y la nueva generación de jesuitas[33]. Sus instrucciones y normas son el indicador más objetivo para comprender que la espiritualidad de la Compañía debía tomar posición ante los erasmistas, los alumbrados y las tendencias del recogimiento[34].

Respecto del erasmismo, la posición adoptada fue de extrema reserva, a pesar de la influencia que Erasmo, como también Vives, tuvieron en la concepción ignaciana de los colegios[35].

En cuanto al iluminismo las actitudes no eran uniformes. Se observa una tendencia antiiluminista clara, con una carga defensiva frente a posibles acusaciones. La reacción no es tampoco un intelectualismo exagerado, contra el que no faltan las advertencias del padre Nadal. Hay que decir también que la espiritualidad de la Compañía no se identificó con el misticismo que empezaba a imperar. La pauta dada por el padre Nadal se resumía en el axioma del «círculo de la oración al trabajo y del trabajo a la oración».

Más estudiadas han sido las relaciones entre la espiritualidad del recogimiento y la de la Compañía de Jesús. Melquíades Andrés, en su análisis, que se ha hecho ya clásico[36], las sitúa en dos lugares principales: Gandía y Villagarcía.

Gandía fue el primer colegio-universidad de la orden en España, fundado por san Francisco de Borja (1545). Cuando era virrey de Cataluña, había mantenido estrechas relaciones con los franciscanos

33. M. Nicolau, *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*, Madrid 1959.
34. Cf. M. Nicolau, *Espiritualidad de la Compañía de Jesús en la España del siglo XVI*, Man 29 (1957) 217-236.
35. Cf. R. García Villoslada, *Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas*, Madrid 1965.
36. M. Andrés, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid 1976, p. 450-513.

de Barcelona, donde conoció a san Salvador de Horta y a san Pedro de Alcántara[37]. Se comprende que llevara a Gandía a Juan de Tejada, un lego extremeño que ya en Barcelona había producido impacto en Francisco: aquél se servía como libro básico de la *Via Spiritus* de Bernabé de Palma[38]; en el llamado cenáculo de Gandía, la influencia de Enrique Herp también era evidente[39]. Alma contemplativa, Francisco de Borja apreciaba la espiritualidad del recogimiento y seguramente se hizo sospechoso de la misma, ya que en el *Índice* fueron incluidas *Las obras del cristiano*[40]. Esta medida es exponente de las tensiones y disputas espirituales del momento, así como de los intereses y las pasiones de sus protagonistas. Un conflicto entre los jesuitas partidarios de la vida activa y los contemplativos había estallado y había atraído la atención de los guardianes de la ortodoxia. Melchor Cano, acusador de los jesuitas, a los que consideraba alumbrados, provocó una intervención del mismo san Ignacio, quien, a través de su secretario padre Polanco, escribió al grupo de Gandía en 1549. Sin embargo, la ortodoxia de Francisco de Borja estaba fuera de duda[41].

Más significativa de la problemática planteada es la condena del padre Antoni Cordeses (1518-1608), catalán nacido en Olot, dos veces provincial de Aragón, que pasó los diez o doce primeros años de su vida jesuítica en el colegio-universidad de Gandía y fue rector del colegio de Coímbra. Sobre todo en su *Tratado de la oración mental*[42],

37. Cf. C. de Dalmases, *El padre Francisco Borja*, Madrid 1983. Véase también M. Batllori, *Carles V, Loyola i Borja*, en *Catalunya a l'època moderna*, Barcelona 1971, p. 55-69.
38. Según el padre Leturia, la *Via Spiritus* es «un producto típico del iluminismo castellano con aquel "su menosprecio de la vida activa y de la oración vocal" y con aquella su invitación constante a la quietud quietísima, al sosiego, a dejar obrar a Dios en el alma» (*Cordeses, Mercuriano y lecturas espirituales*, en *Estudios ignacianos* II, Roma 1957, p. 337).
39. T. Martín, *Enrique Herp y su influencia en el siglo XVI*, VyV 116-117 (1972) 5-107.
40. Las consecuencias de esta inclusión son descritas por F. Cereceda, *Episodio inquisitorial de san Francisco de Borja*, «Razón y fe» 142 (1950) 355-366; 143 (1951) 277-291; las causas son analizadas por C. de Dalmases, *San Francisco de Borja y la Inquisición española 1559-1561*, AHSI 41 (1972) 48-135.
41. Véase sus *Tratados espirituales*, introd. y ed. de C. de Dalmases, Barcelona 1964.
42. *Obras espirituales del P. Antonio Cordeses*, publicadas por A. Yanguas, Madrid 1953. Cf. B. Bravo, *El P. Antonio Cordeses, S.I., y el grupo espiritual de Gandía*, en *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, Barcelona 1963, p. 393-395.

se manifiesta entusiasta de la oración afectiva y la divulgó celosamente hasta que el padre general Eberhard Mercuriano, en 1575, prohibió su ejercicio y difusión. Sin embargo, la oración afectiva, propuesta por el padre Cordeses, atravesó el Atlántico, gracias a su discípulo el padre Álvarez de Paz. En el fondo del asunto había cierto temor de que el espíritu «cartujano» cambiase el ideal de la Compañía y provocase un trasvase vocacional a órdenes contemplativas. El mismo Francisco de Borja debía de quedar muy afectado por la entrada en la cartuja del jesuita Andrés Capella (1530-1609), que se había movido siempre en su círculo espiritual. A pesar del deseo de una vida recogida —como lo muestran sus obras *Libro de oración* (1572), *Manual de consideraciones y ejercicios espirituales* (1575), traducidas al latín, francés, alemán e italiano—, el padre Capella terminó siendo obispo de la Seo de Urgell, donde orientó la vocación pedagógica del joven catalano-aragonés José de Calasanz y donde publicó, en catalán, *Sermons dels diumenges i festes* (1593-1594).

El centro de Villagarcía quedó polarizado por el padre Baltasar Álvarez (1533-1580). El padre Boado, en su exposición sobre el «problema histórico Álvarez»[43], muestra que su espiritualidad —frente a un ingenuo iluminismo sin fundamento— quedará canonizada después en santa Teresa, será recogida por su discípulo el padre Luis de la Puente (1554-1624)[44], estará presente en el tratado *De Religione* de Francisco Suárez (1548-1617) y pasará a la escuela francesa a través de Louis Lallemant (1588-1635). La sentencia contra el padre Álvarez, en 1578, firmada también por el padre general Mercuriano, más que ahogar la mística jesuítica tiende a afirmar la identidad de la Compañía que podía quedar desfigurada a causa de los contactos con la espiritualidad del recogimiento y de sospechosas infiltraciones de la mística renano-flamenca. Cordeses, Baltasar Álvarez, La Puente, Suárez constituyen «una cadena de místicos jesuitas, que intentaron armonizar la vida activa y contemplativa, mística y *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, como expresión de la espiritualidad de la orden»[45].

Esta espiritualidad jesuítica se extendió sobre todo a través del *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, del padre Alonso Rodríguez (1538-1616), obra alabada todavía por Pío XI, muy decisiva en la formación de innumerables generaciones de religiosos y sacerdotes, y que se distinguirá por su carácter «seguro y práctico, dentro de una gran amenidad y popularidad de estilo», cualidades altamente apreciadas en el período contrarreformista.

5. *La organización de los estudios en la naciente Compañía de Jesús*

San Ignacio y los miembros de la primera generación pasaron todos por diversas universidades. Cuando llegaron a Roma en 1537, se presentaron al papa como *theologi parisienses*. Teniendo en cuenta el ideal apostólico que les movía, todos potenciaban la Escritura y la teología, y lo que empezaba a denominarse teología «positiva». Sabemos el papel de la Compañía respecto de dicha teología «positiva» que, desde el punto de vista literario, se concibe como la forma más descriptiva, más elegante y menos rigurosa de la teología, mientras que la «escolástica» representa su forma exacta, más severa, que se expresa en un lenguaje formal, más preciso, más técnico, menos agradable. Éste es el alcance que san Ignacio atribuye a la famosa distinción entre ambas teologías que menciona en la regla undécima de sus *Ejercicios*: por teología «positiva» entiende la de los padres y los primeros doctores, que fue más afectiva, más piadosa, menos rigurosa que la de los escolásticos medievales[46].

Los jóvenes jesuitas se formaron en las universidades, aunque residían en colegios fundados exclusivamente para ellos. Luego, la Compañía fundó colegios en ciudades donde no existía universidad. Éste fue el caso de Gandía, donde en 1545 se funda el primer colegio-universidad de los jesuitas en España. Las experiencias de Gandía, de

43. Cf. F. Boado Vázquez, *Baltasar Álvarez, S.J., en la historia de la espiritualidad del siglo XVI*, «Miscelánea Comillas» (1964) 155-258. Un buen resumen de la crisis que dividía la Compañía en una corriente mística y contemplativa y otra más ascética y activa, en L. Cognet, *La spiritualité moderne*, París 1966, p. 187-219.

44. C.M. Abad, *El V. P. Luis de la Puente. Sus libros y su doctrina*, Comillas 1957; R. Ricard, *La tradition dionysienne en Espagne après saint Jean de la Croix: Luis de la Puente S.J.*, RAM 45 (1969) 409-424; cf. J. Monasterio, *Estructura sacramental. Espiritualidad del P. La Puente*, Barcelona-Madrid 1962.

45. M. Andrés, o.c. en la nota 36, p. 501.

46. La expresión «teología positiva», según F. Cavallera, nunca ha sido unívoca: véanse las diversas significaciones adoptadas en el curso de la historia en su artículo *La théologie positive*, BLE 26 (1935) 20-42.

Messina (1548), y del Colegio romano (1551-1553)[47], llevaron a san Ignacio y a sus sucesores a señalar una serie de determinaciones para orientar los estudios y los colegios, que desembocaron en las sucesivas redacciones de la *Ratio studiorum* de los años 1565-1572 —durante el generalato de san Francisco de Borja—, y las de 1585, 1591 y 1599, textos compilados bajo Claudio Aquaviva. Recorrer la evolución de estas redacciones permite comprobar un proceso involutivo que la *Ratio studiorum* y toda la pedagogía jesuítica siguió desde el primero al quinto prepósito general de la Compañía de Jesús[48]. Las directrices pedagógicas que ésta dio, como señala acertadamente Miquel Batllori, tenían que pesar en la formación de la «conciencia católica moderna» de la época postridentina[49]. Apoyada en el tomismo —siempre recomendado—, la teología jesuítica se abrió a una primacía de la moral sobre la dogmática, con un interés por las cuestiones pastorales, en concreto por la dirección espiritual, por las concepciones y los problemas del tiempo, por los llamados «casos de conciencia»[50]. A pesar de mantener la *Summa theologica* de santo Tomás como base de la propia enseñanza, se introdujo, en el campo moral, una subdivisión en *cursus maior*, dedicado a los estudios especulativos, y un *cursus minor* más práctico y destinado a la formación de los estudiantes en el tratamiento de los casos concretos de la moral. Esta división ocasionó que los tratados más especulativos como, por ejemplo, el del fin último y la gracia, fuesen descuidados. El programa del jesuita español Juan Azor (1536-1603), en sus *Institutiones moralium...*, omite tratar la

47. El derecho a otorgar los grados académicos en filosofía y teología no fue concedido al Colegio romano hasta 1556. Cf. a este respecto R. García Villoslada, *Storia del Collegio Romano*, Roma 1954.

48. Véase *Monumenta paedagogica Societatis Iesu, nova editio penitus retractata*, dir. por Ladislaus Lukács, V, *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu (1586, 1591, 1599)*, Roma 1986; véase la recensión de M. Batllori, AHSI 55 (1986) 312-315.

49. M. Batllori, *La ratio studiorum nella formazione della coscienza cattolica moderna*, en *Cultura e finanze*, Roma 1983, p. 175-184. Para el alcance apologético de la *ratio*, véase A. Mancia, *La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù*, 1547-1599, AHSI 11 (1985) 3-43 y 209-266.

50. En frase del padre de Lubac, los jesuitas «optan como por instinto por un *moralismo*» (*Surnaturel*, París 1946, p. 285). Las consecuencias de dicho instinto son expuestas por J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Ratisbona 1970: la prioridad del «hacer», inscrita en una serie de puntos estratégicos, forma cada vez más un conjunto de operaciones pastorales y éticas, políticas y literarias, que tienen por objeto y resultado transformar la herencia recibida en algo nuevo, apto para responder a la nueva problemática según intereses propios.

beatitud o felicidad, los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas[51], así como lo que se refiere a la gracia. Sacar a colación este programa no es indiferente a causa de la importancia de la obra de Azor: ejerció un influjo determinante, como modelo, en la composición de innumerables manuales de moral aparecidos hasta el siglo XVII. En ellos se subrayará la moral de la obligación. El éxito de las *Institutiones moralium...* se debe sin duda a la acción de la Compañía de Jesús, a la respuesta que ésta da a las necesidades típicas de la época, en la enseñanza y en los casos de conciencia[52].

Más allá del ámbito moral, la *Ratio studiorum* de la Compañía hallaría serias dificultades sobre todo ante el progreso de las ciencias fisicomatemáticas, con los nuevos planteamientos que instancias eclesiásticas, extracientíficas, no acababan de comprender. Se añadía también el aprecio y la potenciación de las lenguas vernáculas, convertidas en «nacionales», que rivalizaban con el latín hasta entonces universal e indiscutible. Entre los jesuitas, los que primero se dieron cuenta del desfase entre la *Ratio studiorum* y la realidad cultural de la Europa moderna fueron los franceses.

51. Cf. M.-D. Chenu, *Les benaurances. Evangeli i teologia*, QVC 78 (1975) 51-55.

52. S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, Friburgo (Suiza)-París 1985, p. 262-269.

Parte tercera

REFORMAS Y ORTODOXIAS PROTESTANTES: SIGLOS XVI Y XVII

Por Lluís Duch

INTRODUCCIÓN

La inclusión en una *Historia de la teología cristiana* de unos capítulos dedicados a la Reforma (o a las Reformas) no precisa justificación. Los acontecimientos del siglo XVI (el *siècle heroïque* [L. Febvre]) han tenido una incidencia real en la vida religiosa, social, cultural y política de la Europa posterior y, a través de Europa, en la del mundo entero. La Reforma y sus teologías pertenecen con pleno derecho a la teología cristiana y, en un sentido más amplio, a la historia religiosa y cultural de la humanidad.

En un manual como el presente no se trata de ofrecer de modo exhaustivo las numerosísimas y a menudo contradictorias corrientes teológicas que aparecieron en el agitado siglo XVI. Se impone más bien la tarea de reseñar los aspectos más significativos y las personalidades más originales que contribuyeron a configurar la fisonomía teológica y eclesiástica de aquel siglo y de las épocas posteriores. No cabe duda de que incluso un modesto propósito de esta índole choca con dificultades enormes. En primer término, dificultades de tipo material, puesto que el espacio que nos ha sido asignado no permite un tratamiento suficientemente amplio de los temas y de los autores que dieron su impronta característica a la Reforma. Además, algunos autores, que en los siglos XVI-XVII fueron realmente importantes, sólo podrán ser mencionados de paso. Aún existe otra dificultad, que consiste en la falta de investigaciones en nuestro ámbito sobre el fenómeno «Reforma». Es decir, no hay interpretaciones (aparte las obras «de controversia») que, partiendo de los estudios teológicos e historiográficos modernos, hayan tratado de efectuar desde nuestra situación peculiar una aproximación hermenéutica a los acontecimientos que se iniciaron en el siglo XVI.

Es cierto que pueden utilizarse los numerosos trabajos históricos y teológicos que se han escrito en Italia durante las últimas décadas, puesto que la situación de aquel país tiene numerosos puntos de coincidencia con la del nuestro. La Reforma ha suscitado entre los estudiosos italianos un enorme interés que ha de ser aprovechado por quienes, desde nuestra península, pretenden investigar los accidentes y los incidentes que condujeron a la ruptura religiosa más grave que ha conocido hasta el día de hoy el universo cristiano. Finalmente, hay que mencionar una tercera dificultad derivada de la falta de competencia del autor de estas líneas, el cual profesionalmente nunca se ha dedicado a pleno tiempo a las teologías de los siglos XVI y XVII.

En este punto, tenemos que indicar el alcance de nuestra contribución, a fin de situar al lector en la dinámica de un conjunto de acontecimientos teológico-históricos que, por un lado, se encuentran muy alejados de nuestras preocupaciones actuales, pero que, por otro lado, poseen estructuras y significados que se pueden también observar en los conflictos religiosos e incluso políticos de nuestros días.

El siglo XVI es un tiempo altamente conflictivo, y no resulta fácil a menudo dilucidar quién combate a quién, quién es aliado de quién, cuáles son las ideas fundamentales que se encuentran en la base de las posiciones de unos y otros, cuáles son los verdaderos intereses que se combaten o se defienden. Nuestra presentación ha de leerse teniendo en cuenta los apartados que en este mismo volumen se dedican a la Prerreforma y a la Contrarreforma. Sólo así será posible hacerse una idea aproximada de las luces y las sombras del siglo de la rebelión protestante. Los acontecimientos del siglo XVI no surgieron por generación espontánea. Todo cuanto en el campo de la espiritualidad, de la filosofía, de la vida eclesiástica, de las teorías del Estado, de las órdenes religiosas, de las controversias entre el papado y el imperio, de las esperanzas apocalípticas populares, etc., había acontecido en la edad media tardía, ha de ser cuidadosamente considerado con el fin de comprender los orígenes de las diversas formas de Reforma así como para captar su alcance. La Reforma no es un *novum* absoluto, sino más bien una época en la que confluyen, a menudo como en una especie de cajón de sastre, elementos variadísimos y dispersos, que producen una mezcla altamente explosiva.

Hemos creído oportuno, sobre todo en la presentación de los grandes teólogos de la Reforma, esbozar los aspectos sobresalientes de sus biografías. Lutero, Zuinglio, Müntzer, Calvino, fueron sobre

todo *prácticos*. Buscaron, por encima de todo unas metas concretas, muy a menudo en medio de una terrible confusión. Las ideas teológicas fueron en sus manos artefactos para conseguir aquellas finalidades. De ahí que difícilmente se llegará a comprender el alcance de su pensamiento teológico si no se tiene en cuenta los rasgos más relevantes de su personalidad. Su biografía pertenece también a la historia de la teología en un doble sentido. Primeramente porque muestra de modo suficiente la historicidad del mensaje cristiano, su verdadero acontecer en medio de las corrientes vitales, a través de las circunstancias culturales, enfrentándose con los problemas de la vida cotidiana. Y después, porque permite discernir el grano de la paja. A la distancia de más de cuatrocientos años del inicio de los acontecimientos, se puede dilucidar lo que hay de verdaderamente evangélico en la «vida-mensaje» de un Lutero o de un Müntzer, o lo que es fruto de su temperamento o de sus intereses económicos y políticos.

Desearíamos que esta modesta contribución poseyera una real dimensión ecuménica. Hoy, a más de cuatrocientos cincuenta años del desgarro de la Iglesia de Occidente, son muchos los que sienten la necesidad de buscar caminos de unidad entre las Iglesias cristianas. Este sentimiento, sin embargo, puede traducirse en expresiones burocráticas, «de despacho», de comisiones y subcomisiones; o bien, al contrario, puede responder a una verdadera convicción de que todos los cristianos, dondequiera que se encuentren, son, en medio de nuestro mundo tan maltrecho por guerras, injusticias, hambre y enfrentamientos de toda clase, los testimonios del Crucificado y del Resucitado. Frecuentemente se da el nombre de «ecumenismo» a la primera de las actitudes mencionadas, mientras que la segunda permanece innominada (o condenada).

El ámbito temporal de nuestra exposición llega hasta la consolidación en forma de iglesia de las diversas formas de la Reforma. No creemos que pueda establecerse un *terminus ad quem* preciso que sea válido para todas las áreas geográficas. En cada caso indicamos hasta dónde llega nuestro trabajo. El material que hemos considerado ha sido dividido en los siguientes capítulos: 1) Las causas de la Reforma; 2) Lutero y su herencia; 3) Los intentos de Reforma de los teólogos suizos; 4) Calvino y su herencia; 5) El anglicanismo; 6) Los movimientos al margen de las Iglesias confesionales. No hemos redactado ninguna clase de conclusión porque esta historia, como todas las historias, queda abierta. En el próximo volumen de la presente *Histo-*

ria de la teología cristiana, se seguirá la marcha; una marcha que, en medio de los altibajos de la *Historia*, con luces y sombras, entre la gracia y el pecado, siempre, no obstante, bajo el signo invencible del Evangelio, hace presente el testimonio de los cristianos en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

C. Andresen (dir.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. II: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Gotinga 1980; III: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Gotinga 1984.

Die Bekenntnischriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Gotinga [9]1982.

H. Bornkamm, *Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte* ([2]1966), Francfort del Meno 1983.

Confessions et catéchismes de la foi réformée, ed. por Olivier Fatio con introducción de Gabriel Widmer, Ginebra 1986.

L. Cristiani, *La rebelión protestante. La Iglesia desde el año 1450 al año 1623* (1961), Andorra 1962.

J. Delumeau, *La Reforma* (1965), Barcelona [2]1973.

A.G. Dickens, *La Réforme et la société du XVIème siècle*, París 1969.

W. Dilthey, *Concepto y análisis del hombre en los siglos XV y XVI*: «Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII» (1914), México-Buenos Aires [2]1947, p. 9-99.

G.R. Elton, *Historia del mundo moderno*. II: *La Reforma 1520-1559*, Barcelona 1970.

A. Fliche-V. Martin (dir.), *Historia de la Iglesia XVIII. La crisis religiosa del siglo XVI*, Valencia 1978.

A. Götze, *Frühneuhochdeutsches Glossar*, Bonn [2]1920.

E. Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutscht*, Berlín [4]1964.

E. Iserloh, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss*, Paderborn 1980.

H. Jedin (dir), *Manual de Historia de la Iglesia*. V: *Reforma, Reforma Católica y Contrarreforma*, Barcelona 1972.

Ph. Joutard, *Historiographie de la Réforme*, 2 vol., Ginebra 1976.

J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol., París 1955.
E.G. Léonard, *Histoire Générale du Protestantisme*. I: *La Réformation*, París 1961.
B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart-Berlín [3]1974.
J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland* (con una introducción de P. Manns), 2 vol. en uno, Friburgo-Basilea-Viena [6]1982.
B. Moeller, *Villes de l'Empire et Réformation*, Ginebra 1966.
H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation. Der Herbst der mittelalterlichen Theologie* (1963), Zurich 1965.
Íd., *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tubinga 1977.
F. Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, París 1971.
C.H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, 2 vol., Gütersloh 1964, 1966.
J. Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen*, Gotinga 1987.
R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. IV, *1: Die Entstehung des Protestantischen Lehrbegriffs* ([4]1933), Darmstadt 1974; IV, *2: Die Fortbildung der Reformatorischen Lehre und die Gegenreformatorische Lehre* (1920), Darmstadt 1959.
R. Stauffer, *Was weiss ich über die Reformation?*, Zurich 1971.
Íd., *La Réforme et les protestantismes*, en *Histoire des Religions* II, París 1972, p. 911-1013.
H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel 1951.
G.H. Tavard, *Le Protestantisme*, París 1958.
Íd., *Écriture ou Église? La crise de la Réforme* (1959), París 1963.
P. Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen* (1910), Gotinga 1979.
V. Vinay, *La Riforma protestante*, Brescia 1970.
J. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, Tubinga [2]1985

Capítulo primero

LOS ORÍGENES DE LA REFORMA

I. El concepto «Reforma»

Tradicionalmente, el concepto «reforma» significaba el retorno a situaciones y doctrinas que se consideraban originales y paradigmáticas, a las que se debía volver a fin de que la existencia fuera lo que realmente tenía que ser[1]. Erwin Iserloh hace notar que este estadio primigenio nunca ha podido ser alcanzado por el hombre y que, en consecuencia, «reforma» significaba a comienzos del siglo XVI «la adaptación a nuevos acontecimientos y la apertura a las necesidades del momento»[2]. Es, sobre todo, a partir de la publicación de la obra de Leopoldo von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (1839), cuando se atribuye a la reforma protestante una cualidad religiosa y una importancia decisiva para la vida nacional y política de Alemania, en particular, y de todos los demás países de Occidente, en general[3].

1. A menudo *reformare* equivale a *renovare, innovare, instituere, reviviscere, suscitare, surgere, renasci, restituere, regenerare* o *resuscitare:* cf. W. Maurer, *Reformation*, en RGG V (Tubinga [3]1961) 858; B. Lohse, *Was heisst Reformation?*, en *Lutherdeutung heute*, Gotinga 1968, p. 7. Maurer, o.c., col. 859-861, y Lohse, o.c., p. 6-12, ofrecen una perspectiva muy interesante de las diversas significaciones, dentro de contextos muy diversos, que ha tenido la palabra «reforma» en la edad media.

2. E. Iserloh, *Martín Lutero y el comienzo de la Reforma (1517-1525)*, en H. Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia* V, Herder, Barcelona [2]1986, p. 44.

3. Cf. W. von Loewenich, *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, Munich 1982, p. 21. Sobre la distinción entre *reforma y revolución*, desde una perspectiva protestante, véase W. von Loewenich, *Reformation oder Revolution*, en *Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte*, Witten 1959, p. 250-260.

Para comprender lo que sucedió en Europa en el siglo XVI, hay que tener en cuenta que durante los siglos XIV y XV los deseos de cambio, de mejora de signo religioso, se convirtieron en asunto político, que a menudo dieron lugar al desarrollo de la conciencia nacional de los pueblos europeos[4]. Este paso de lo religioso a lo político se llevó a término porque un grupo de juristas y teólogos altamente cualificados se pusieron del lado de los señores territoriales con la finalidad de afirmar los derechos de éstos y de sus respectivas naciones frente a los supuestos derechos alegados por el papado. En Occidente, este movimiento antipapal es, de algún modo, un movimiento revolucionario, que no es provocado por las masas, sino por las aristocracias nacionales, que de esta manera ocasionan el hundimiento del sistema jurídico eclesiástico. Se pretende actuar en nombre del «pueblo de los fieles», constituido por clérigos y laicos, el cual exige una reforma de la Iglesia mediante una nueva ordenación de la posesión y el ejercicio del poder[5]. Después de largas y penosas controversias entre el papado y los príncipes en torno del ejercicio del poder en el *Regnum Christi*, ya no era posible en el siglo XVI hacer marcha atrás. Sobre todo en Alemania, se experimentaba un fuerte deseo reformador del imperio, la Iglesia y las costumbres; deseo que no podía ser satisfecho mediante el retorno a las formas y las fórmulas de la edad media. El escrito atribuido al emperador Segismundo, *Reformatio Sigismundi*[6], que a partir de 1439 se había difundido mediante numerosas copias manuscritas y a partir de 1476 mediante numerosas ediciones impresas, se hacía eco de las preocupaciones del concilio de Basilea (1431-1449) de reformar la Iglesia corrompida por las relaciones simoníacas de clérigos y laicos, preocupados casi de modo exclusivo por la obtención de prebendas y de ventajas económicas. Este escrito, muy influido por

4. Cf. K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte* (1955), Francfort 1973, p. 49.

5. Cf. ibíd., p. 50-53. Los ataques al papado son un lugar común. Así, por ejemplo, Marsilio de Padua le acusa de provocar en los Estados *intranquillitas et discordia civilis* (cf. ibíd., p. 57).

6. De este escrito hay una edición crítica de H. Koller, Stuttgart 1964. Se ha situado la redacción de la *Reformatio Sigismundi* en los años 1438-1439, probablemente por un sacerdote secular del sudoeste de Alemania, que asistió al concilio de Basilea. Este escrito concibe juntas la reforma de la Iglesia y la del imperio. Entre otras cosas propone el matrimonio de los sacerdotes, la prohibición de los duelos, la supresión de la servidumbre, la limitación del señorío de la Iglesia, etc. (cf. Griewank, o.c., p. 73-75). Sobre las fuentes de este escrito, cf. Koller, o.c., p. 17-20.

las expectativas mesiánicas del siglo XV, que proclamaban el fin de los tiempos, anunciaba con numerosas citas bíblicas la exaltación de los humildes y de los desheredados y el aniquilamiento de los poderosos. Entonces se establecería una «ordenación sagrada», un «reino sagrado», lleno de paz y de justicia, para el verdadero pueblo de Dios.

Lutero, que no utiliza demasiado a menudo este término, no entiende la reforma como obra humana, sino exclusivamente como obra de Dios[7]. En los escritos posteriores a 1520, se limita casi siempre a afirmar que el papa y la Iglesia romana no quieren dejarse reformar, a pesar de la perentoria necesidad que tienen de ello. Esta idea aparece con más claridad sobre todo en el prólogo de los artículos de Esmalcalda (1537)[8] (BSLK 410). Las Iglesias reformadas, en cambio, por la gracia de Dios, ya han sido iluminadas por la pura palabra de Dios y por el uso correcto de los sacramentos, de tal manera que no tienen ninguna necesidad de un concilio y, caso de que se celebrara uno, no se espera nada positivo del mismo, porque ellas ya se han reformado según la voluntad de Dios (cf. BSLK 411-412).

Conviene hacer notar que Lutero está firmemente convencido de no haber introducido nada nuevo en la Iglesia[9], sino que «nosotros somos la justa Iglesia antigua, vosotros [los católicos], en cambio, os habéis separado de nosotros, es decir, de la antigua Iglesia y habéis erigido una nueva Iglesia contra la antigua Iglesia» (WA 51, 330). «Os hemos demostrado que nosotros somos la justa Iglesia antigua, la cual forma un cuerpo y una comunidad de los santos con toda la santa

7. Cf. Lohse, o.c., p. 18; Maurer, o.c., col. 861. La palabra «reforma» aparece con cierta frecuencia en los escritos de Lutero anteriores a 1520, sobre todo en *A la nobleza de la nación alemana* (WA 6, 404-469). Puede también detectarse en las propuestas del reformador para crear un nuevo orden en las universidades (cf. Lohse, o.c., p. 16-17).

8. Hay que tener en cuenta que los artículos de Esmalcalda fueron redactados como escrito a la vez exculpatorio y de ataque para un concilio que debía celebrarse en Mantua. En realidad no se llegó a celebrar. Sin embargo, dichos artículos han entrado a formar parte de los libros simbólicos luteranos.

9. Cf. el estudio de W. Höhne, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche*, Berlín-Hamburgo 1963, que presenta la conciencia que tenía Lutero de ser un continuador y no un innovador, continuador de la Iglesia apostólica que había sido maltrecha por los «papistas». Este libro no hace sino proseguir las reflexiones de E. Wolf, *«Erneurung der Kirche» im Licht der Reformation. Zum Problem von «Alt» und «Neu» in der Kirchengeschichte* [1946-1947], en *Peregrinatio*. II: *Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, Munich 1965, p. 139-160, esp. 143-151. Véase también las reflexiones de L. Vischer, *Reformation-Ereignis in der Geschichte der Kirche*, «Stimmen der Zeit» 106 (1984) 365-375.

Iglesia cristiana» (WA 51, 333). Esto significa que «vosotros [los católicos] sois la nueva y falsa Iglesia, que se ha convertido en la prostituta y la escuela del demonio» (WA 51, 334)[10]. Calvino, por su parte, también destaca que no ha añadido ningún *additamentum*, ninguna «añadidura diabólica» a la palabra de Dios y a su Iglesia[11].

La Reforma, a pesar de que no pudo olvidar las raíces que la ataban al pasado más inmediato, fue, en sus inicios, la respuesta hallada en la Biblia por aquellas almas angustiadas a causa del problema de su salvación. De esta manera se comprendió el cristianismo como una piedad autónoma (a lo que a menudo había sido reducido), al margen de la dirección y del control de la Iglesia tradicional. Se han subrayado justamente los aspectos innovadores de esta concepción, que destacaba la autonomía de la conciencia individual, pero con igual fuerza conviene no menospreciar las innegables relaciones que las diversas reformas europeas mantuvieron con el mundo medieval[12]. La Reforma (o las Reformas) es un movimiento religioso, cultural, político, social y económico hecho de cambios y de continuidades, de rupturas y de persistencias. La Reforma hoy continúa poseyendo validez en la medida en que plantea crítica y responsablemente la presencia del cristianismo en medio de la existencia cotidiana de los hombres, de todos los hombres. Este planteamiento crítico sólo puede llevarse a término desde la Iglesia como *creatura Verbi divini* o, expresándolo de otro modo, si la Iglesia es *ecclesia semper reformanda*, conservará como algo inherente a su propia sustancia la necesidad de abrirse en cada *hic et nunc* a la salvación que Dios quiere para *todos* los hombres[13].

10. El temperamento de Lutero no era propicio a las innovaciones. En este sentido Loewenich afirma que «Lutero tenía un sentimiento instintivo por el valor de la continuidad histórica. Este rasgo es un signo de un pensamiento verdaderamente histórico» (Loewenich, o.c., p. 254).

11. J. Calvino, *Inst.* II, 2, 3-4. Wolf, o.c., p. 146-147, indica que tanto los calvinistas como los zuinglianos y los luteranos no desean crear ningún orden nuevo en el interior de la Iglesia, sino que su anhelo es que la Iglesia vuelva a ser *creatura Verbi divini*, es decir, *ecclesia apostolica catholica*. Véase en este sentido el art. de P. Brunner, *Reform-Reformation. Einst-Heute. Elemente eines ökumenischen Dialogs im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablassthesen* [1967], en *Bemühungen um die einigende Wahrheit. Aufsätze*, Gotinga 1977, p. 9-33.

12. Cf. E.G. Léonard, *La notion et le fait de l'Église dans la Réforme protestante*, en *Relazioni*. V: *Storia moderna*, Florencia 1955, p. 78-79.

13. Cf. P. Brunner, *Die Reformation Martin Luthers als kritische Frage an die Zunkunft der Christenheit* [1968], ibíd., p. 34-37.

II. Aproximación a los orígenes de la Reforma

No se puede establecer de manera unívoca *la* causa que provocó la Reforma. En primer término, porque hubo distintas formas de Reforma, de acuerdo con el talante de los diversos reformadores, la diversa situación religiosa, cultural, económica y política de los diversos países que abandonaron la Iglesia romana y el mayor o menor grado de antipatía que se tenía hacia Roma. Hay que advertir, en segundo lugar, que un fenómeno tan complejo como éste tiene muchas causas, aunque la religiosa sea, en último término, la decisiva.

Lo que se puede comprobar es que en las postrimerías del siglo XV e inicios del XVI, se experimenta en Europa la sensación de acabamiento, ruina, trastorno, muerte. La «melancolía» es un rasgo muy característico de aquel tiempo. Esta visión pesimista de la existencia se traduce en una sensación de crisis generalizada. Se encuentra en todas partes la misma explicación de la crisis: el orden imperante, el mundo ordenado por y para Dios, que abarcaba el conjunto de la vida religiosa, cultural, política, económica, etc., se ha hundido o, al menos, se encuentra en un estadio de notable corrupción. Esto ocasiona desórdenes, inseguridad, trastorno de los valores y, sobre todo, *angustia*[14]. No es, desde luego, una crisis que pueda reducirse exclusivamente al ámbito de la Iglesia, sino que, como todas las verdaderas crisis, abarca la totalidad de la existencia. Es, por tanto, una crisis que alcanza al imperio, las corporaciones gremiales, la economía, el derecho, el arte, la ciencia, las costumbres. En esta situación, unos se encuentran enfrentados a los otros: los nobles al emperador, el emperador al papa, las ciudades a los príncipes y a los obispos, los plebeyos a los patricios, los campesinos a los señores, el bajo clero a las dignidades eclesiásticas, todos, de uno u otro modo, a Roma[15].

14. Véase, por ejemplo, el libro ya clásico de J. Huizinga, *El otoño de la edad media. Estudios sobre las reformas de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid [8]1971. Sobre los siglos XIV-XV, cf. la excelente obra de F. Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du moyen âge*, París 1971.

15. Cf. E. Iserloh, *Martín Lutero y el comienzo de la Reforma*, en H. Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia* V, Herder, Barcelona [2]1986, p. 43-53; íd., *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss*, Paderborn 1980, §§ 1-2 (repite prácticamente lo que dice en la obra editada por Jedin); H. Tüchle, *La crise à la veille de la Réforme*, en *Nouvelle histoire de l'Église* III, París 1968, p. 20-52; H. Zahrnt, *Martin Luther in seiner Zeit-für unsere Zeit*, Munich, p. 9-48. La idea de una reforma de la Iglesia era algo que se daba por hecho en la mayoría de los círculos teológicos, cultu-

A fin de puntualizar este estado de cosas que contribuyó a la aparición de la Reforma, nos referiremos a los siguientes aspectos de la crisis.

1. *La piedad de las postrimerías de la edad media*

A menudo se ha considerado que las últimas décadas del siglo XV y el inicio del siglo XVI son tiempos de un retroceso espectacular de la piedad y de los ejercicios religiosos[16]. No parece que sea así, antes al contrario: esta época se caracteriza por unas prácticas devocionales muy intensas y extensas[17]. Ahora bien, con frecuencia adolecían de un carácter enfermizo, a causa, como hemos indicado anteriormente, de la angustia generalizada que se había apoderado entonces de Europa. Pecado, castigo, buenas obras, méritos, culpa, expiación, etc., son algunos de los conceptos religiosos importantes de los tiempos anteriores a la Reforma (y, muy posiblemente, continuaron siéndolo durante y después de la Reforma, pero con otros contenidos). Muchos eran sensibles al miedo y a la inseguridad respecto de su propia salvación eterna. Por esta razón capillas, ermitas, altares, cofradías, fundaciones de misas, veneración de reliquias, peregrinaciones, prácticas ascéticas, etc., se multiplican con gran profusión, como si se quisiera asegurar el más allá ante las incertidumbres y los temores del momento presente.

La piedad de finales de la edad media muestra, en general, una acusada tendencia subjetivista, que en sí misma anuncia ya el término de una época y el advenimiento de otra nueva[18]. El impacto del hu-

rales y sociales del siglo XVI. La cuestión era cómo llevarla a cabo (cf. F. Lau, *Reformation*, en *Evangelisches Kirchenlexikon* III, Gotinga ²1962, col. 48).

16. Véase la panorámica general que ofrecen E.G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*. I: *La Réformation*, París 1961, p. 7-28; J. Delumeau, *La Reforma*, Barcelona ²1973, p. 5-28 (con abundante bibliografía); J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland* (con un epílogo de P. Manns), Friburgo-Basilea-Viena ⁶1982, I, IV-V. En este capítulo seguimos fundamentalmente a Ll. Duch, *Introducció* en M. Luter, *Explicació del Parenostre*, Montserrat 1984, p. 5-23.

17. E. Wolf, *¿Qué pretendió Lutero?*, «Concilium» 14 (1966) 498, observa que «la Reforma del siglo XVI no se realizó en una época de decadencia religiosa, de piedad decrépita, cansada y caduca, sino precisamente en un momento de aumento e, incluso, de exceso de prácticas de piedad, de actividad piadosa y de excitación religiosa».

18. Cf. Lortz, o.c., I, p. 119-122, que se refiere también a la *devotio moderna*.

manismo que hizo su aparición en Italia en el siglo XVI, propicia el autodescubrimiento del hombre, que desea despertar las múltiples posibilidades que habían permanecido adormecidas durante la edad media. Esta toma de conciencia se lleva también a término en el terreno religioso, particularmente en el campo de la piedad y de la devoción, que se hacen más antropocéntricas en sus expresiones y, sobre todo, en el sentido que se les da. Hay que advertir, sin embargo, que el humanismo que se impuso al norte de los Alpes es de características más religiosas porque no se encuentra tan condicionado por el redescubrimiento de la antigüedad griega y romana como el italiano. Esto hizo que la vida religiosa de los países germánicos poseyera un tono más popular que la vida religiosa italiana.

El vigor de las prácticas devocionales iba aparejado con una crítica creciente hacia la Iglesia[19], crítica que tenía precedentes muy arraigados en la conciencia del pueblo a causa del cisma de Aviñón (1309-1377). La entrada en escena de los papas renacentistas (Alejandro VI, Julio II, León X) no hizo más que darle nuevos impulsos. En este sentido escribe el cronista de Augsburgo: «En este tiempo prevalecen en la Iglesia de Dios muchos males, sobre todo en Alemania y en nuestros contornos.» Muchos años antes, una personalidad tan fiel a la Iglesia como el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464) afirmaba: «Vemos una Iglesia que nunca anteriormente había estado tan profundamente corrompida como en el día de hoy.» Los comportamientos interesados del clero para obtener beneficios, canonjías, mitras, dominio sobre las ciudades, así como el abandono de su misión pastoral, fomentaron la crítica a la Iglesia, sobre todo por parte de aquellos que deseaban su reforma. No hay que olvidar tampoco la codicia de que eran objeto los bienes eclesiásticos por parte de algunos príncipes. Mediante su expropiación, veían éstos una manera muy rápida y cómoda de sanear sus economías deficientes. Advirtamos que la desconfianza tradicional respecto a la curia romana, principalmente la que experimentaban los alemanes, fue muy bien aprovechada por los príncipes, que de este modo podían emancipar a sus súbditos del poder espiritual y material que ejercía el papado y, además, podían convertirse en mentores de la nueva Iglesia[20].

19. Cf. ibíd., p. 55-57.

20. Cf. ibíd., p. 53, que se refiere al *Antirom-Affekt*.

2. *La situación política en Alemania*

Hemos de referirnos a Alemania en particular por ser el lugar inicial de la Reforma, aunque ésta sea, sin lugar a dudas, un fenómeno de alcance europeo[21]. En el ámbito político, el país originario de la Reforma se encontraba en una grave crisis. La división territorial que imperaba en Alemania constituía un factor que provocaba constantes enfrentamientos. Príncipes electores, duques, condes, obispos-príncipes, ciudades libres, etc., reconocían como a señor supremo al emperador, por más que en la práctica éste detentara un cargo meramente honorífico y, por otra parte, tuviera que hacer concesiones, tratos de favor, etc., cada vez que quería obtener algo de la dieta imperial. Fue Maximiliano de Austria (1459-1519), llamado el «último caballero», casado con María de Borgoña, heredera de este ducado, quien intentó, en medio de las fantasías, las extravagancias y las inconsecuencias de su carácter, unificar realmente el imperio[22]. Una de las fantasías que mejor describe su intención de unificar los diversos territorios del imperio es la idea de hacerse a sí mismo papa, porque entonces reuniría en una sola persona el poder espiritual y el material, evitando las tensiones y las discrepancias entre Roma y el emperador. Los príncipes territoriales alemanes comprendieron muy claramente lo que significaría un poder imperial consolidado y, en consecuencia, optaron por la primacía de su egoísmo y de sus intereses mezquinos. Lortz afirma que «la primacía de este egoísmo, tanto respecto al imperio como respecto al emperador, es el factor más importante en la evolución de Alemania durante toda la época de la Reforma, incluso dejando de lado a Lutero, en la evolución eclesiástico-política»[23]. Como ya se ha insinuado anteriormente, hay que tener en cuenta, además, la tradicional apetencia de los príncipes por las posesiones de la Iglesia y su deseo de controlarlas. Carlos el Temerario, duque de Borgoña, por ejemplo, solía decir que en su territorio él era el único rey y papa. Los duques de Cleves aumentaron de tal modo sus imposiciones sobre la Iglesia que se hizo célebre el dicho «el duque de Cleves es papa en sus dominios». El duque de Sajonia, Jorge, que se

21. Véase Tüchle, o.c., p. 29, y, mucho más en general, G.R. Elton, *Europa im Zeitalter der Reformation,* Munich [2]1982.
22. Cf. Lortz, o.c., I. p. 37-40.
23. Ibíd., I, p. 36.

mantuvo toda su vida fiel a la Iglesia, se sentía y se llamaba papa, rey y maestro. Los duques del Tirol consideraban a sus obispos sólo como capellanes de corte. No es nada extraño, por tanto, que el príncipe elector de Sajonia, Federico III, señor territorial de Lutero, aprovechara la oportunidad que le brindaba la rebelión luterana para hacer frente simultáneamente al emperador y a la Iglesia[24].

En resumen: la Alemania de principios del siglo XVI era un revoltijo de jurisdicciones, intereses, fobias y filias[25]. La Reforma triunfó porque, en cierto modo, dio respuesta a demandas muy diversificadas: a las de quienes creían que era preciso que la palabra de Dios resonara de nuevo pura e incontaminada en medio de la cristiandad; a las de quienes opinaban que era preciso efectuar una reestructuración de los marcos jurídicos e institucionales del imperio; a las de quienes se aprovecharon de los movimientos religiosos de principios del siglo XVI para alcanzar finalidades económicas o políticas; a las de quienes apetecían (lo que era un sentimiento casi general en Alemania) una total autonomía respecto de la curia romana. Como sucede siempre, las motivaciones no se dieron nunca en estado puro, sino que la realidad de los acontecimientos y de las mismas personas que los protagonizaron constituye una carga con componentes muy diversos, difíciles de discernir y de interpretar.

3. *Clérigos y obispos*

La situación del clero era, en vísperas de la Reforma, muy diferenciada[26]. En general, sin embargo, los curas encargados de parroquias rurales se encontraban en una situación económica muy miserable. A menudo tenían que trabajar como jardineros o pescadores. En las ciudades no era mejor su suerte y conseguían aumentar sus ingresos trabajando como médicos, impresores y escribanos públicos.

La formación del clero era rudimentaria. Las casas parroquiales solían ser los centros donde los futuros sacerdotes aprendían los rudimentos del latín y la administración de los sacramentos. Raramente tenían oportunidad de asistir a las escuelas de latinidad, que estaban

24. Cf. ibíd., I, p. 141-144.
25. Cf. Tüchle, o.c., p. 30-31.
26. Sobre lo que sigue, cf. ibíd., p. 32-37; Lortz, o.c., I, p. 79-89.

reservadas a los hijos de las familias pudientes. A partir de la segunda mitad del siglo XV, los clérigos empezaron a frecuentar las aulas universitarias, aunque en número muy reducido. Hay que tener en cuenta que los integrantes de este pequeño número eran los detentores de beneficios eclesiásticos como base financiera para subvenir a sus estudios universitarios, lo que comportaba casi siempre la ausencia de sus respectivas residencias pastorales. Esta y otras razones dieron origen a un subestamento clerical que Lortz ha designado con el nombre de *geistliches Proletariat* y Tüchle, con el de *mercenarios*, porque suplían en condiciones económicas sumamente precarias a los titulares de beneficios, canonjías y prebendas eclesiásticas.

Las visitas pastorales de la época se hacen eco de la frecuencia con que el clero vivía en concubinato. Se habla de una cuarta parte en los Países Bajos, de un tercio en Renania y en la diócesis de Châlons. Esto no significa que no hubiera sacerdotes de vida irreprochable. Tüchle pone el ejemplo de Ulrico Surgant († 1506) en Basilea, Enrique von Pflummern (1475-1561) que nunca aceptó ninguna clase de beneficio, y Geiler von Kaiserberg († 1520) en Estrasburgo, donde ejerció el cargo de predicador de la catedral.

La mayoría de los miembros de la jerarquía pertenecían a la nobleza. Su formación era preponderantemente civil y, por regla general, carecían de conocimientos teológicos. Con frecuencia el nombramiento de obispos y abades obedecía a razones políticas y económicas más que a razones pastorales. No era raro el caso de que una misma persona reuniera dos o tres obispados, o que nunca hubiera visitado la diócesis de la que era titular.

A pesar de esta situación calamitosa, hay que decir que en la misma Alemania, a partir de la segunda mitad del siglo XVI se dieron algunos intentos de reforma de la vida pastoral. Sin embargo no consiguieron imponerse a causa de los comportamientos excesivamente juridicistas de los obispos y de los vicarios episcopales que habían intentado realizar un cambio radical de la tarea sacerdotal y episcopal.

No hay ninguna duda de que la baja calidad del clero fue una de las causas más importantes del origen de la Reforma del siglo XVI. Debe añadirse, además, que fue también una de las que con mayor insistencia fue invocada por los diversos reformadores.

4. *La situación teológica*

De la teología de finales del siglo XV poca ayuda eficaz podía esperar la Iglesia para superar la crisis generalizada del cristianismo occidental. La causa era la rutina y la falta de creatividad en que habían caído los profesionales de la teología, los cuales, por regla general, se limitaban a repetir y complicar el aparato conceptual, con nuevas definiciones y distinciones que servían solamente para la acrobacia verbal de las disputas públicas. Éstas venían a ser una especie de *divertimento* escolar o de juego social en que los *magistri* actuaban retórica y dialécticamente ante sus discípulos. Para la vida y más concretamente aún para la predicación, la teología de la época no era de gran ayuda. Era incapaz de iluminar las exigencias del cristianismo en aquel momento histórico concreto, no permitía comprender e interpretar los acontecimientos de la vida cotidiana a la luz de la palabra de Dios, siempre nueva, creadora y eficaz, ni ayudaba a formular la significación de la comunidad cristiana en el proceso de salvación. Lortz[27] destaca que el tiempo inmediatamente anterior a la Reforma se caracteriza por un relativismo ético y dogmático, que había estado preparado por el nominalismo y por los elementos subjetivistas de la mística. Desde los tiempos de Petrarca, el humanismo muestra cierto talante «adogmático», que conscientemente toma una decidida posición contra la escolástica, es decir, contra la teología tradicional. Se origina entonces una *teología inauténtica*, predicada por poetas y oradores.

5. *La invención de la imprenta*

Es preciso además tener en cuenta otro factor que contribuyó decisivamente al triunfo de la Reforma y a su posterior desarrollo. Nos referimos a la imprenta[28]. En efecto, la invención de la imprenta, a finales del siglo XV, provocó la primera revolución occidental, que tuvo un cariz marcadamente religioso. Contrariamente a la Iglesia

27. Cf. Lortz, o.c., I, p. 126. Este autor cree que una de las figuras más negativas de la época es Erasmo de Rotterdam, a causa de su falta de *decisión religiosa* (cf. ibíd., p. 131-132) y de su *adogmatismo* (cf. ibíd., p. 133-135). En el cap. segundo, II, 2, de esta tercera parte ofrecemos una imagen de Erasmo no tan negativa.

28. Cf. L. Febvre-H.J. Martin, *L'apparition du livre*, París 1953, p. 432-477.

católica que, por medio del *Índice* de libros prohibidos y de la Inquisición alejaba a los fieles de la lectura, la predicación protestante impuso, masivamente, la necesidad salvífica de la lectura. Entonces, la lectura deja de ser un privilegio de un grupo minoritario y se convierte en una de las prácticas rituales más importantes de la cristiandad reformada. Lo que justifica y salva es la fe en la palabra, no la caridad (las obras) ni los sacramentos. La Biblia en lengua vulgar —radica aquí una magnífica intuición de Lutero— es el alimento del cristiano que, en su hogar, en el servicio divino y en otras mil circunstancias de la vida, la lee y la medita. Pero la Biblia constituye también un producto muy rendible, porque se convierte para los protestantes en un «papa de papel» que sustituye al papa de Roma[29]. Destaquemos además el hecho de que mediante la propagación de la Biblia impresa en alemán se consigue la unificación de la lengua alemana. Lutero, aprovechándose de la invención de la imprenta, lograba —como dice Lortz— que «toda Alemania se encontrara por primera vez bajo la influencia de un solo hombre»[30]. Es un hecho suficientemente conocido el modo como el ejemplo de Lutero fue aprovechado en Alemania y en todas partes, religiosa y extrarreligiosamente.

6. *La ascensión de la burguesía*

Un factor que contribuyó poderosamente al origen y a la consolidación de la Reforma fue la importancia creciente de la burguesía en la vida social, económica, política y cultural de Europa. Téngase en cuenta que con ella se impone poco a poco un factor racionalizador en la vida de la sociedad, que forzosamente había de entrar en conflicto con algunas prácticas de la época como, por ejemplo, el negocio de las indulgencias y de las reliquias. No obstante, no hay que desmesurar este factor como, siguiendo a F. Engels, han hecho algunos historiadores marxistas de la Reforma[31]. El hecho de que príncipes, burgueses, caballeros pobres, campesinos y artesanos se adhiriesen a los movimientos reformadores no permite establecer que su causa fundamental fuera de índole económico-social. Esto no significa en modo alguno infravalorar la importancia del factor económico al que dio especial énfasis la burguesía que iba imponiéndose un poco por todas partes, sino que hay que buscar para los *efectos religiosos* (como es la Reforma) *causas religiosas*[32].

7. *Conclusión*

Erwin Iserloh cree que, en sentido amplio, la causa de la Reforma ha de considerarse estrechamente vinculada con el proceso de emancipación que tuvo lugar al final de la edad media. Esto conlleva prácticamente la disolución de los marcos de referencia tradicionales que hasta entonces habían encuadrado la vida de los europeos[33]. Existen, sin embargo, según este autor, unas causas en sentido estricto, entre las cuales hay que citar: 1) *los papas del Renacimiento* (Alejandro VI [1492-1503], Julio II [1503-1513], León X [1513-1521]), que no poseyeron la necesaria fuerza espiritual para hacer frente a los acontecimientos, e incluso, como es el caso de León X, se caracterizaron por una falta de convencimientos y de seriedad notable[34]; 2) *la precaria situación del clero y del pueblo*. La búsqueda de honores y de dinero era regla general en los estamentos eclesiásticos, lo que iba aparejado con el abandono de la cura pastoral del pueblo por parte de los prelados y de los presbíteros. Esta situación provocó en el pueblo el resentimiento contra la Iglesia, la cual, muy a menudo, era considerada como una «potencia extranjera»[35]; 3) *la falta de claridad dogmática y la perversión de la vida religiosa*. El ámbito de la verdad y del error

---

29. Cf. Delumeau, o.c., p. 249-250; con referencia sobre todo a Francia, muestra de qué modo la Reforma supo aprovechar la imprenta para su propaganda.

30. Lortz, o.c., I, p. 40.

31. Una buena exposición crítica de la explicación marxista de la Reforma se halla en Delumeau, o.c., p. 181-191. En el coloquio de Tutzingen (1-4 noviembre 1982), G. Brendler, *Revolutionäre Potenzen und Wirkungen in der Theologie Martin Luthers*, en *Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation*, Munich 1983, p. 160-180, historiador de la República Democrática Alemana, mantiene la tesis de los historiadores marxistas clásicos con algunas modificaciones notables.

32. «No hay que olvidar que en sus inicios y en lo esencial, la Reforma fue un movimiento espiritual con un mensaje religioso» (G.R. Elton, citado en Delumeau, o.c., p. 196). Cf. en este mismo capítulo la explicación que damos del concepto Reforma. Lau, o.c., col. 493, afirma que la Reforma tiene como centro y núcleo la nueva respuesta a la pregunta sobre el pecado y la redención, sobre las obras y la gracia.

33. Cf. Iserloh, *Geschichte und Theologie*, ya citado, p. 12-15.

34. Cf. ibíd., p. 16-18.

35. Cf. ibíd., p. 18-20.

no se encontraban delimitados con suficiente evidencia. Así, por ejemplo, Lutero se consideraba todavía en el interior de la Iglesia cuando trataba al papa con el apelativo de Anticristo. En relación con la eclesiología había un enorme desconcierto doctrinal, provocado por las diversas teorías papales y antipapales que habían proliferado a partir de las postrimerías del siglo XIV. Lo mismo puede decirse respecto a los sacramentos. La teología de escuela de los siglos XIV y XV no trató la cuestión de la misa de manera adecuada. En la doctrina sobre la eucaristía, la enseñanza se limitaba a considerar el tema de la transubstanciación desde la perspectiva de la filosofía de la naturaleza (por ejemplo, la relación entre la sustancia y el accidente de la cantidad)[36].

No es posible, pues, citar *una* causa de la Reforma. Ésta es un fenómeno polifacético, que tiene implicaciones en todos los ámbitos de la existencia individual y colectiva del siglo XVI[37]. Con todo, como hemos querido ya destacar, el factor religioso es lo decisivo; los demás, por importantes que puedan ser, ocupan un segundo término. Esto no significa que, con el transcurso del tiempo, alguno de ellos no llegue a colocarse en el centro de la discusión en detrimento del factor propiamente religioso.

36. Cf. ibíd., p. 20-23.
37. Rapp, o.c., p. 366.

Capítulo segundo

LUTERO Y SU HERENCIA

La Reforma luterana será, en el marco de nuestra exposición, la que gozará de un más amplio espacio, porque de entre las «Reformas» del siglo XVI la de Lutero es indudablemente la más importante, por ser la que adquirió unas dimensiones territoriales más extensas. Este motivo, no obstante, resultaría poco convincente si a continuación no indicáramos otros dos: 1) la extraordinaria personalidad de Lutero; 2) la calidad de su doctrina teológica.

En este capítulo, pues, nos proponemos hacer una aproximación a la personalidad y al pensamiento teológico del reformador de Wittenberg. Hay que tener, sin embargo, muy presente que en Lutero la *vida* y la *obra* aparecen unidas de modo mucho más fuerte y creativo que en la mayoría de los humanos. Esto significa que cualquier aspecto de la teología de Lutero remite inexorablemente a su biografía y cualquier episodio de su existencia queda reflejado en concretas tomas de posición teológicas. La biografía no es en este contexto la mera sucesión de *facta bruta*, sino, como destaca Gerhard Ebeling[1], la constante *referencia experimental* a la palabra de Dios, de tal manera que «el análisis de la propia situación y la comprensión del texto bíblico se encuentran tan íntimamente vinculados que ninguno de los dos permanece abandonado a su suerte»[2].

Tanto la presentación de la vida de Lutero[3] como la exposición de

1. G. Ebeling, *Lehre und Leben in Luthers Theologie*, en *Lutherstudien*. III: *Begriffsuntersuchungen - Textinterpretationen - Wirkungsgeschichte*, Tubinga 1985, p. 19-43.
2. Ibíd., p. 9; cf. ibíd., p. 29-32.
3. Obras: la edición más completa, todavía en curso de publicación, es la llamada edición de Weimar (*Weimarer Ausgabe* = WA), empezada a publicar en 1883 en

su teología deberán ser forzosamente esquemáticas. A pesar de todo, queremos destacar esta conexión de vida (experiencia vital) y pensamiento teológico, ya que es el único camino, a nuestro entender, para llegar a una adecuada comprensión de todos los aspectos (como monje, como profesor de universidad, como predicador, como padre de familia, como polemista, etc.) del reformador de Wittenberg. Muy a

Weimar con motivo del cuarto centenario del nacimiento del reformador. Es muy útil la *Calwer Luther-Ausgabe* en 12 vol., Munich-Hamburgo 1964-1968. La colección en 6 vol., de obras escogidas preparada por K. Bornkamm y G. Ebeling (1.ª ed. 1968) ha vuelto a ser publicada por la editorial Insel de Francfort (1982). La Alliance Nationale des Églises Luthériennes de France, a partir de 1957, ha editado algunas de las obras más significativas en una excelente traducción francesa (Labor et Fides, Ginebra). Hay una *Antología*, pról. de E. Miret Magdalena (Barcelona 1968). La editorial Sígueme de Salamanca (1977) ha publicado un vol. de *Obras* de Lutero dentro de la colección «El peso de los días», 1.

Documentación sobre Lutero: O. Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519). Register und Nachträge,* Tubinga 1911-1917.

Biografías: O. Scheel, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation,* 2 vol., Berlín ²1924; R.H. Bainton, *Lutero,* Buenos Aires 1955; H. Bornkamm, *Luther.* I: *Leben und Schriften,* en RGG IV (Tubinga ³1960) 480-495; íd., *Martin Luther. Chronik seines Lebens,* en *Das Jahrhunderts der Reformation. Gestalten und Kräfte* [1961], Francfort 1983, p. 13-46; H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520,* París ²1962; E.H. Erikson, *Luther avant Luther. Psychanalyse et histoire* [1958], París 1968; A. Greiner, *Lutero* [1956], Barcelona 1968; H. Boehmer, *Der junge Luther,* Stuttgart ⁶1971; R. Dalbiez, *L'angoisse de Luther. Essai psychologique,* París 1974; R. García Villoslada, *Martín Lutero.* I: *El fraile hambriento de Dios.* II: *En lucha contra Roma,* Madrid ²1976; J. Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo* [1968], Madrid ²1980; M. Brecht, *Martin Luther, Sein Weg zur Reformation 1483-1521,* Stuttgart 1981; B. Beuys, *Und wenn die Welt voll Teufel wäre. Luthers Glaube und seine Erben,* Reinbek b. Hamburg 1982; H.A. Obermann, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel,* Berlín 1982; B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk,* Munich ²1982; A. van Dülmen, *Luther-Chronik. Daten zu Leben und Werk,* Munich 1983; H. Junghans (dir.); *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546,* Gotinga 1983; W. von Loewenich, *Martin Luther. Der Mann und das Werk,* Munich ²1983; M. Monteil, *Martin Luther. La vie, oui, la vie,* París 1983; P. Toinet, *Luther en lui-même,* París 1983; Ll. Duch, *Introducció* en *Explicació del Parenostre,* Montserrat 1984, p. 5-153; L. Febvre, *Martí Luter* [1928], Barcelona 1984; P. Manns, *Martin Luther, Der unbekannte Reformator. Ein Lebensbild,* Friburgo-Basilea-Viena 1985. Una vez terminado nuestro manuscrito nos llegó a las manos el libro de M. Brecht, *Martin Luther.* II: *Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532,* Stuttgart 1986, que es la continuación del vol. que nosotros utilizamos con tanta frecuencia. Brecht, que en un principio se había fijado como tarea la vida del reformador hasta el año 1521, se ha decidido a escribirla por entero: *Martin Luther.* III: *Die Erhaltung der Kirche 1532-1546,* Stuttgart 1987.

Obras sobre la teología de Lutero: presentaremos las obras más significativas en los apartados dedicados a la teología del reformador (cf. nota 163).

menudo, sobre todo en el mundo católico, Lutero ha sido un enigma[4]. La causa es la disociación a que se ha visto sometido: teoría por una parte, y praxis, por la otra.

I. Vida

Los padres de Lutero (Juan y Margarita) eran originarios de Möhra, pueblecito de unas sesenta familias, sin iglesia parroquial, situado al sur de Eisenach, en Turingia[5]. Pero Lutero nació en Eisleben (entonces, 1500-2000 habitantes) el 10 de noviembre de 1483, en la Langegasse. Su infancia transcurrió en la vecina ciudad de Mansfeld, centro minero de aquella región. Durante sus años de estudio y en los primeros de vida conventual vivió en Erfurt (aproximadamente 20 000 habitantes), perteneciente a la diócesis de Maguncia. Durante toda su vida, Lutero se sintió políticamente súbdito del electorado de Sajonia, que era entonces uno de los territorios más importantes de Alemania, al que el reformador debió la subsistencia como profesor de teología y la seguridad como «reformador».

El campesinado era la clase social a la que Lutero se sentía vinculado: «Soy hijo de un campesino; mi bisabuelo, mi abuelo y mi padre han sido campesinos.» En honor a la verdad hay que decir, sin embargo, que su padre era minero y que después se convirtió en pequeño empresario que explotaba algunas minas. Cuando Lutero afirma que era «hijo de campesino», quiere decir simplemente que es de origen humilde, es decir, que por razón de su nacimiento no parece predestinado a ser el contrincante de «personajes» como el papa o el empera-

4. Empieza a ser abundante la literatura sobre la recepción católica de Lutero. Véase, por ejemplo, E. Iserloh, *Lutero visto hoy por los católicos,* «Concilium» 14 (1966) 477-488; W. Beyna, *Das moderne katholische Lutherbild,* Essen 1969; J. Brosseder, *La aceptación de Lutero por parte católica,* «Concilium» 118 (1976) 242-256. Desde una perspectiva protestante, cf. R. Stauffer, *Le catholicisme à la découverte de Luther,* Neuchâtel 1966. Desde una perspectiva crítica (católica y protestante), cf. H.R. Boudin-J.F. Gilmont, *Luther au tribunal de la recherche contemporaine. Une historiographie éclatée,* en *Luther aujourd-'hui,* Louvain-la-Neuve 1983, p. 7-33. Véase la interesante exposición de G. Alberigo, *Cosa rappresenta Lutero nella coscienza cattolica contemporanea,* en *In necessariis unitas. Mélanges offerts à Jean Louis Leuba,* París 1984, p. 15-23.

5. Brecht, o.c., p. 15-18, hace una excelente descripción de la situación financiera y social de los padres de Lutero.

dor. A pesar de sus afirmaciones, fue toda la vida un ciudadano y las alusiones a sus orígenes campesinos tienen, en parte, una intención propagandística y, en parte también, reflejan la nostalgia de una forma de vida, contrapuesta en todo a la que él, como «hombre público» se vio obligado a llevar.

Las relaciones del pequeño Martín con sus padres, a pesar de que se ha escrito mucho sobre las mismas y se han hecho hipótesis para todos los gustos (sobre todo desde un punto de vista psicoanalítico), son prácticamente desconocidas[6]. Cabe suponer, sin embargo, que recibió en su familia el trato habitual de la época. Pero es verdad que él mismo, a muchos años de distancia de los acontecimientos, explica que sus padres lo educaron, con la mejor intención, muy estrictamente, lo que provocó en él reacciones de pusilanimidad y cobardía. Junto a esto explica también a menudo el amor que le tenían sus padres y el que se profesaban éstos entre sí[7].

La religiosidad que imperaba en la casa paterna debió ser la habitual en aquella época. Juan Lutero mantenía relaciones muy correctas con los párrocos de Mansfeld. Al parecer, tenía cierta animosidad contra frailes y monjas, lo cual era moneda corriente en aquel tiempo, incluso entre personas muy piadosas. El trabajo en las minas, con los grandes peligros que conllevaba, era campo abonado para toda clase de prácticas supersticiosas. El miedo a las brujas y a los endemoniados forma también parte del universo religioso de entonces. En este sentido, Martín Lutero fue hijo de su momento: no dudó de la realidad de la existencia del diablo, que a menudo tomaba formas muy curiosas, pero siempre creyó también en la superioridad del poder de Dios.

Juan Lutero, que no había ido a la escuela y que no sabía leer, se preocupó muy intensamente de los estudios de su hijo. Lutero fue a tres escuelas: Mansfeld, Magdeburgo y Eisenach, donde aprendió sobre todo gramática latina, que era la base para cualquier clase de estudios posteriores. En 1498 lo encontramos en Eisenach, «su querida ciudad», donde tenía que ganarse el pan cantando de puerta en puerta, como era costumbre de los estudiantes de la época. Al parecer, la

6. Lohse, o.c., p. 50-51, da, desde una perspectiva médica, las obras más importantes sobre el «caso Lutero». Véase también Y. Congar, *Sur l'angoisse de Luther*, en *Martin Luther. Sa foi, sa Réforme. Études de théologie historique*, París 1983, p. 135-150, que analiza, desde una perspectiva teológica, las afirmaciones que se han hecho (Erikson, Dalbiez, etc.) sobre la salud física y mental del reformador.

7. Véase, por ejemplo, los testimonios que aporta Brecht, o.c., p. 18-20.

intención de Juan Lutero era que su hijo llegara a ser jurista al servicio de los condes de Mansfeld, lo que le permitiría adquirir una buena posición social entre sus conciudadanos.

En el año 1501, Lutero se matriculó en la universidad de Erfurt[8], donde empezó el estudio de las artes liberales. Un año más tarde, después del estudio del *trivium* (gramática, dialéctica y retórica), alcanzó el título de *baccalaureus artium*. En 1505 llegaba a ser *magister artium*. A partir de este momento, su padre dejó de tutearlo y empezó a tratarle de «vos». En ese mismo año inició los estudios de derecho, pero el 20 de junio, sin que nos sean conocidas las motivaciones, Lutero volvía a la casa de sus padres e interrumpía así su posible carrera de jurista. Martin Brecht, en su monumental biografía de los años jóvenes del reformador se inclina a pensar que se trata de una especie de conversión provocada por el futuro «mundano» que previsiblemente podría tener su vida como abogado[9]. En este sentido hay que subrayar que, después del examen de *magister*, Lutero tuvo el primer contacto vital con la Biblia. «Cuando era un joven *magister* en Erfurt, donde siempre me encontraba acometido por las pruebas de la tristeza, me dediqué muy intensamente a la lectura de la Biblia»[10]. En este contexto hay que decir algo del viaje de retorno de Lutero a Mansfeld, el miércoles 2 de julio de 1505, día de la visitación de María. A unos seis quilómetros de Erfurt, cerca de un pueblo llamado Stotternheim, le sorprendió una tormenta de verano. Posiblemente a causa de un rayo que lo tiró al suelo, fue presa de un terror mortal e hizo el voto: «¡Ayudadme, santa Ana! ¡Quiero ser monje!» Lutero se consideró entonces llamado por Dios por medio de la imponente manifestación de los elementos de la naturaleza[11].

A pesar de la estrañeza de su padre y de la incomprensión de sus amigos, el 17 de julio de 1505 Lutero entró en el convento de los ermitaños agustinos de Erfurt (cf. WA 49, 322), uno de los de obser-

8. Brecht, o.c., p. 33-39, describe con toda clase de detalles la ciudad de Erfurt de entonces y los estudios que se hacían en su universidad. Cf., ibíd., p. 38-53, donde se detallan los estudios de Lutero hasta el semestre de verano de 1505.

9. Cf. ibíd., p. 58.

10. WA 40 II, 282-283; T 3 3593, 3767.

11. La devoción a santa Ana era de nueva importación. Esta devoción se había extendido sobre todo entre los mineros. De ahí, quizá, el que Lutero la aceptara (cf. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, ya citado, I, p. 155-156). El reformador manifestó posteriormente que entonces esa santa era su *Abgott* (cf. Brecht, o.c., p. 57).

vancia más estricta de esta ciudad[12]. En 1504, bajo el impulso del vicario general de la orden Johann von Staupitz (1469-1524)[13], que sería más tarde un buen amigo y el confesor de Lutero, los ermitaños agustinos habían recibido unas nuevas constituciones de carácter moderado, que no fueron adoptadas por todos los conventos de Alemania[14].

Lutero habló a lo largo de su vida con respeto y admiración de su maestro de novicios, Johann Greffenstein, «hombre sabio y piadoso» (WA 6, 591). Una de las mayores preocupaciones de Lutero como novicio, y como fraile posteriormente, fue el afán de confesarse repetidamente a causa de terribles angustias ante el pecado, lo que llegó a provocarle la duda de si Dios realmente le perdonaba sus faltas. De ello da constancia su correspondencia con su confesor Staupitz. Éste le dice en una carta que sus pecados son «pecados de marionetas» o «pecados de muñecos» (T 4, 6669). Staupitz, a pesar de sus buenas intenciones, nunca comprendió el drama interno de Lutero, y entonces éste se vio sometido a un progresivo proceso de duda y desesperación. Brecht indica que «en Lutero fracasó la institución tradicional de la penitencia y la confesión. En él se hacen patentes la unilateralidad y las deficiencias de una concepción de la piedad con una antigüedad de más de cien años»[15].

12. Sobre los ermitaños agustinos, en general, cf. ibíd., p. 59-62. Sobre el convento de Erfurt, cf. ibíd., p. 63-65.

13. Sobre Staupitz, cf. Obermann, o.c., p. 147-155, 192-195; íd., *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tubinga 1977, p. 97-118. Obras de Staupitz: *Sämtliche Werke*, ed. de J.K.F. Knaake, vol. I, Postdam 1867; *Tübinger Predigten*, ed. de G. Buchwald y E. Wolf, Leipzig 1927.

14. Lutero se dirigirá más tarde a Staupitz con el apelativo de «padre mío». Este hombre poseía un espíritu fraternal, inteligente y sereno. Staupitz nació en el seno de una familia de la nobleza sajona. Fue, antes de ir a Wittenberg, prior de los agustinos de Tubinga (cf. Loewenich, o.c., p. 77). Sobre la importancia de los agustinos tubingueses para la universidad de Wittenberg, cf. Obermann, *Werden und Wertung*, ya citado en la bibliografía general.

15. Brecht, o.c., p. 76. Brecht, o.c., p. 70, pone de relieve que los datos que tenemos sobre la vida monacal de Lutero proceden de él mismo y, en consecuencia, son unilaterales. Lutero, en el año 1521 en Wartburg, escribió la obra *De votis monasticis iudicium* (WA 8, 573-669), dedicada a su padre, que ha servido para dar forma a la actitud del protestantismo contra las órdenes religiosas. Sobre Lutero y las órdenes religiosas, cf. F. Lau, *Luthers Eintritt ins Erfurter Augustinerkloster*, «Luther» 27 (1956) 49-70; B. Lohse, *Mönchtum und Reformation, Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters*, Gottinga 1963; R.H. Esnault, *Luther et le monachisme aujourd'hui. Lecture actuelle du De votis monasticis iudicium*, Ginebra 1964; J. Schumacher, *Martin Luther - Monk und Reformer*, «The Downside Review» 345 (1983) 291-305; R. Mau, *Gebundenes und befreites Gewissen*, en *Theologische Versuche* IX, Berlín 1975, p. 177-189; O.H. Pesch, *Warum wurde Martin Luther Mönch? Warnung vor einer neuen alten Luther-Legende und ihrem theologischen Missbrauch*, «Stimmen der Zeit» 110 (1985) 592-604.

No hay duda alguna, por más que algunos representantes de la controversia católica hayan dicho lo contrario, de que la vida de Lutero en el convento de Erfurt fue digna y de acuerdo con las prescripciones que tenían allí vigencia. Un antiguo fraile compañero del reformador lo confirmó plenamente en 1549 (tres años después de la muerte de Lutero)[16]. El 3 de abril de 1507, Martín Lutero recibió el sacramento del orden de manos del obispo auxiliar de Maguncia con residencia en Erfurt, Johann Bonemilch von Lasphe. Para prepararse a ello leyó a conciencia *La explicación del canon de la misa* del teólogo de Tubinga Gabriel Biel[17], que era el principal representante en Alemania de la corriente nominalista[18]. Después de su ordenación sacerdotal, las dudas de Lutero sobre su salvación eterna continuaron. La imagen de Dios que tenía era la de un juez implacable, que en el juicio final exigirá del hombre unas buenas obras que son irrealizables a causa de la congénita fragilidad del ser humano (WA 41, 582). Hay que subrayar que Staupitz consiguió que poco a poco Lutero viera en Cristo no al juez severo, sino el sufriente que es solidario con todos nosotros. Mucho más tarde el reformador afirmó que sin la ayuda de Staupitz hubiera sido toda su vida «un asno papal» (cf. WA 29, 20ss; WA 41, 582; etc.)[19]. Esto no significa que esta interpretación de Cristo sea la que después adoptará Lutero; se trata solamente de un progresivo embotamiento de la imagen medieval de Cristo considerado como juez implacable de vivos y muertos.

La duda acerca de la certidumbre de la propia salvación eterna o, si se quiere, de la eficacia de la gracia de Dios, llevaba a menudo en los

16. Cf. D. Olivier, *La foi de Luther. La cause de l'Évangile dans l'Église*, París 1978, p. 43-44. Esto lo reconoce incluso un autor católico tan adverso a Lutero como Cristiani, *La rebelión protestante*, ya citado, p. 43, nota 51. «La entrada de Lutero al convento fue el resultado de una vocación imperiosa de consagrarse a la vida cristiana en su forma más severa. Por ello pidió ser admitido en un convento que tenía fama de mantener una disciplina rígida» (Strohl, o.c., p. 42; cf. ibíd., p. 37-42).

17. Hay una edición crítica del *Canonis missa expositio* [1499] de G. Biel a cargo de W. Werbeck, Wiesbaden 1976.

18. Sobre Biel, cf. H.A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation. Der Herbts der mittelalterlichen Theologie* [1963], Zurich 1965.

19. Cf. Brecht, o.c., p. 85, 87. Sobre el papel de Staupitz en la vida de Lutero, véase Strohl, o.c., p. 70-79, 89-92.

medios monásticos a la desesperación, llamada el «baño de Satanás». Lutero conoció a muchos que llegaron a la locura a causa del desespero provocado por el convencimiento de haber sido abandonados de la mano de Dios, es decir, de no estar predestinados a la vida eterna[20]. En el año 1518 Lutero, en uno de los testimonios autobiográficos más patéticos que de él poseemos, en contraste con la experiencia del paraíso que narra san Pablo en 2Cor 12,3, afirma: «Sé de un hombre que ha dicho de sí mismo haber sufrido frecuentemente tales pruebas, ciertamente por sólo breves instantes. Pero fueron tan grandes y tan infernales que ninguna lengua es capaz de expresarlas ni ninguna pluma puede describirlas, ni nadie, si no las ha experimentado, puede creerlas. Si estas pruebas hubiesen durado solamente media hora o la décima parte de una hora, se hubiera hundido por completo y todos sus huesos se hubieran convertido en cenizas. Aquí, Dios se manifestó, terriblemente colérico. No hay ninguna salida, ningún consuelo, ni dentro ni fuera, todo, todo te acusa [...]. En este momento el alma no puede creer en la posibilidad de ser salvada» (WA 1, 443). Con la salida del convento no cesaron las angustias y las dudas de Lutero. Durante toda su vida se consideró un *probado*. Entonces, sin embargo, estas pruebas, en lugar de conducirlo a la desesperación, contribuyeron decisivamente a la formulación de su pensamiento teológico. Dice en este sentido: «No he aprendido mi teología de golpe, sino que he tenido que cavilar cada vez más y más a fondo, y en esto me han ayudado mis pruebas, porque sin la práctica no se puede aprender nada» (WA 40, 672-673; T 1, 352).

En el año 1508, Staupitz, primer decano de la facultad de teología de Wittenberg (fundada por Federico, príncipe elector de Sajonia, en 1502), llamó a Lutero para que explicara allí la ética de Aristóteles como sustituto del ordinario de esa cátedra, Wolfgang Ostermayr. Esta actividad no le satisfacía mucho, porque su interés se centraba en

20. La pregunta formulada en palabras de Lutero es: *Wie krieg ich einen gnädigen Gott?* (¿cómo puedo obtener un Dios gracioso?). El consejo que Staupitz dio a Lutero es: «Es en las heridas de Cristo donde hay que buscar la predestinación.» G. Gloege, *Die Grundfrage der Reformation heute*, en *Verkündigung und Verantwortung. Theologische Traktate* II, Gottinga 1967, p. 11-26, cree que la pregunta de Lutero es, sobre todo, una pregunta sobre el propio yo humano. Esta pregunta pone en movimiento, según Gloege, la historia moderna de Occidente. Seguramente que este autor «existencializa» desmesuradamente la intención de Lutero, el cual quizá era más *mittelalterlich* de lo que muchos, y Gloege en concreto, piensan.

el estudio de la Biblia, pero no quiso desagradar a su amigo Staupitz. El 9 de marzo de 1509 recibió el primer grado académico (bachillerato bíblico). En otoño de ese mismo año se convirtió en *baccalaureus sententiarius*, cuya misión era la exposición de las sentencias de Pedro Lombardo, las cuales constituían el principal libro de texto de la edad media. En este momento fue reclamado por su convento de Erfurt, posiblemente para cubrir la plaza de profesor. En esta ciudad continuó explicando los cuatro libros de las sentencias y se interesó mucho por la literatura mística (sobre todo los escritos de san Buenaventura), a pesar de que, como apunta Brecht, «Lutero no nació para místico y en esta dirección era sin duda muy limitado»[21]. Los años 1509-1510 constituyen una de las etapas peor conocidas del reformador.

En el mes de noviembre de 1510 fue a Roma acompañado de otro fraile, de quien se desconoce el nombre y el convento[22]. No parece que cuanto vio en Roma tuviera efectos muy negativos en sus actitudes religiosas. Todavía en el año 1519 atribuye a la Ciudad Eterna un especial honor, porque allí los apóstoles Pedro y Pablo, cuarenta y seis papas y centenares de mártires vertieron su sangre por Cristo y, de este modo, vencieron al infierno y al mundo (cf. WA 2,72). Muy probablemente en el mes de septiembre de 1511, Lutero fue trasladado de nuevo a Wittenberg, donde llevó a término, prácticamente sin interrupción, su obra de reforma.

En Wittenberg, Lutero estableció una buena amistad con Andreas Bodenstein (ca. 1477-1541)[23], llamado, de acuerdo con el lugar de su

21. Brecht, o.c., p. 101. Leyó también las *Revelaciones* de santa Brígida († 1373), Dionisio Areopagita, Gerhard Zerbolt (1367-1398), etc. Véase el apartado sobre *Lutero y la mística*.

22. Cf. Brecht, o.c., p. 104-105. Sobre los posibles motivos, las impresiones y las consecuencias de este viaje de Lutero a Roma, cf. ibíd., p. 103-110. El motivo oficial del viaje parece que es el fortalecimiento de los conventos de ermitaños agustinos que deseaban una reforma seria. El convento de Erfurt era uno de los pioneros de dicho movimiento. Tanto Staupitz, en calidad de vicario general de los conventos reformados de la provincia de Sajonia, como Lutero, eran partidarios convencidos del mismo. El que Lutero fuera designado para llevar a cabo dicha misión muestra que, a pesar de su juventud (27 años), era considerado como una de las personalidades más relevantes de su convento. Sin embargo, para él personalmente, el viaje fue sobre todo una peregrinación a la ciudad eterna, lo cual constituía entonces su sueño dorado. Sobre el viaje a Roma, cf. R. Weijenborg, *Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise*, «Antonianum» 32 (1957) 147-202; H. Vossberg, *Im Heiligen Rom. Luthers Reisseindrücke 1510-1511*, Berlín-Este 1966.

23. Sobre Karlstadt, cf. cap. sexto II, de esta tercera parte.

nacimiento, Karlstadt, con quien tuvo, al principio, algunas diferencias, más tarde muchas coincidencias y, finalmente, durísimas desavenencias y enfrentamientos de toda clase, ya que Karlstadt fue uno de los pioneros de los «espirituales». El reformador residió en el convento de los agustinos, fundado en el mismo año que la universidad (1502), el cual tenía, por ejemplo, en el año 1516, 22 sacerdotes, 12 frailes jóvenes y 7 hermanos. A partir de 1523, Lutero vivió casi solo en este convento (llamado popularmente el «monasterio negro»), convento que, cuando la Reforma había dado ya los primeros pasos, le fue cedido por el príncipe elector Federico el Sabio.

Hay un momento en la vida de Lutero en el convento de Wittenberg donde tuvo lugar la llamada «experiencia de la torre» *(Turmerlebnis)*, que la tradición y la mitología luteranas suelen presentar como el instante de la ruptura entre el Lutero «católico» y el Lutero «protestante». De acuerdo con esta «experiencia», el reformador habría sido «iluminado» repentinamente sobre la «certeza absoluta de su propia salvación eterna» por medio de la sola fe[24]. La fecha de esta experiencia de la torre o iluminación, progresiva según unos, instantánea según otros, es incierta. De todos modos parece que ha de situarse antes del inicio del curso sobre la epístola a los Romanos, esto es, en el inicio de 1515[25].

La cuestión de las indulgencias fue la gota de agua que hizo derramar el vaso, es decir, que imprimió una nueva dirección «pública» en la comprensión del cristianismo, que «privadamente» había ido estableciendo Lutero[26].

La Santa Sede concedía indulgencias a quienes daban limosnas para la construcción de la basílica de San Pedro del Vaticano. El historiador católico Erwin Iserloh dice con toda claridad: «En Alemania, esta predicación estaba ligada a un negocio monetario escandaloso»[27]. A causa de la querella en torno a las indulgencias, Lutero adquirió un relieve universal, por salirse de su mundo de relaciones (Wittenberg, Erfurt) y se proyectaba, en primer lugar, a toda Alemania, y después, al mundo entero. Conviene definir que el relieve que alcanzó no se limitó sólo al ámbito eclesiástico, sino que toda la sociedad del siglo XVI experimentó los efectos de su rebelión y tuvo que decidirse, política y religiosamente, por él o contra él.

El 31 de marzo de 1515, el papa León X, por medio de la bula *Sacrosancti salvatoris et redemptoris nostri*, concedía una indulgencia plenaria con el fin de proseguir la construcción de la basílica de San Pedro del Vaticano iniciada por su predecesor Julio II. Uno de los predicadores de la indulgencia de la provincia eclesiástica de Magdeburgo era el dominico Johann Tetzel (nombrado en enero de 1517), que era natural de Leipzig[28]. Lutero, como pastor de almas, conoció muy pronto la predicación de Tetzel, a pesar de que el príncipe elector de Sajonia, a quien pertenecía la ciudad de Wittenberg, la había prohibido[29]. Sin embargo, los habitantes de Wittenberg iban a Jüteborg, en la comarca brandenburguesa, a adquirir las cartas penitenciales y después se dirigían al confesionario de Lutero. De este modo el futuro reformador se dio cuenta de los peligrosos efectos que la citada pre-

24. Sobre todo este asunto, véase García Villoslada, o.c., I, p. 311-317.

25. Loewenich, o.c., p. 86-87, ofrece las dataciones que hacen los diversos autores. Él mismo se inclina, igual que García Villoslada, por el año 1515. Se ha discutido también mucho sobre el «lugar» del descubrimiento. Lutero en un «dicho de sobremesa» dice que tuvo lugar en «aquella torre donde se encuentra la habitación retirada [servicio] de los frailes». En otro «dicho de sobremesa» afirma: «Este arte, me lo sugirió el Espíritu Santo en esa Cl[oaca]» Quizá en esta cuestión, como en tantas otras, hay que tomar a Lutero por el lado humorista (cf. García Villoslada, o.c., I, p. 317-318; Loewenich, o.c., p. 87-88).

26. Sobre la cuestión de las indulgencias, cf. Iserloh, *Martín Lutero*, en H. Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia* V, ya citado, p. 93-105; íd., *Geschichte u. Theologie*, ya citado, 4; García Villoslada, o.c., I, p. 327-329; Brecht, o.c., p. 173-230; Duch, o.c., p. 60-70; Manns, o.c., p. 135-153; etc.

27. Iserloh, *Geschichte u. Theologie*, ya citado, p. 30. Hay que decir que, desde el punto de vista de la teología de aquella época, la predicación de indulgencias era completamente correcta, a pesar de que, de hecho, diera lugar a graves manipulaciones y tergiversaciones (cf. Brecht, o.c., p. 179).

28. Lutero intentó más adelante presentar a Tetzel como un hombre amoral e inculto. Según Brecht, o.c., p. 180, este juicio de Lutero no se corresponde con la realidad, aunque Tetzel recibía una compensación mensual de ochenta florines y otros beneficios como comisario de la indulgencia.

29. «En Wittenberg, se estaba en las tierras del elector de Sajonia, Federico el Sabio, y este príncipe no tenía intención alguna de que se predicase en sus dominios la indulgencia de San Pedro de Roma. ¿Por luteranismo anticipado? No, sino por aplicación de un principio conocido: la caridad bien entendida empieza por uno mismo. La piedad de Federico era entonces de las más tradicionales. En los años que preceden a la Reforma aparece preocupado ante todo por mostrar en Wittenberg una colección de reliquias preciosas que atraen a numerosos peregrinos a su ciudad. Solicita reliquias por doquier; las compra; las cambia; trozos de pañales del niño Jesús, pajitas del pesebre, cabellos de la Virgen, gotas de su leche...» (Febvre, o.c., p. 75-76). Según García Villoslada, o.c., I, p. 328, Federico el Sabio pagaba a los profesores de la universidad de Wittenberg con lo que le daban las reliquias.

dicación podía ejercer en el pueblo. En consecuencia, dirigió sendas cartas a Albrecht de Brandenburgo, arzobispo de Maguncia y cabeza de la provincia eclesiástica, y a Hieronymus Schulze, que era su obispo diocesano. En la carta dirigida a Albrecht con fecha de 31 de octubre de 1517 escribe: «Lamento la falsa opinión que se forma el pueblo pobre, sencillo y rudo de que solamente alcanzarán la bienaventuranza, si compran la carta de la indulgencia (...). Os ruego que suspendáis esta predicación y que ordenéis que los predicadores de la indulgencia lo hagan de otro modo» (B 1, 111-112). Muchos años más tarde, Lutero manifestó que se decidió a dar a conocer sus tesis contra las indulgencias porque no había recibido ninguna clase de respuesta de parte de los dos obispos mencionados[30].

El asunto de las indulgencias dio paso a una de las gestas mayores de la mitología luterana. Nos referimos a la fijación de las 95 tesis de Lutero en la puerta de la iglesia de Todos los Santos del castillo de Wittenberg el 31 de octubre de 1517, el mismo día en que escribió al arzobispo de Maguncia y a su propio obispo. En estos últimos años se ha puesto en tela de juicio si este acontecimiento tuvo realmente lugar[31]. La noticia de la fijación no la relata el mismo Lutero, sino Melanchthon, quien en 1517 no se encontraba aún en Wittenberg, sino en Tubinga[32]. Erwin Iserloh, historiador católico y principal

30. Sobre esta cuestión, cf. Iserloh, *Geschichte u. Theologie*, ya citado, p. 32-34; Brecht, o.c., p. 187-197. Según la opinión de este último autor, es posible que Lutero enviase cartas a otros obispos como, por ejemplo, los de Merseburg, Zeitz, Lebus y Meissen (cf. Brecht, o.c., p. 188).

31. Ha sido sobre todo Iserloh, o.c., p. 32-33, quien más ha defendido la imposibilidad de tal hecho. García Villoslada, o.c., I, p. 335-337, sigue la opinión de Iserloh. O.H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Maguncia ²1983, p. 307-309, establece un breve y sustancioso *status quaestionis*. Concluye: «Ahora, como antes, considero los argumentos de Iserloh como los mejores» (ibíd., p. 309). Igualmente R. Stauffer, *L'affichage des 95 thèses réalité ou légende?*, en *Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du XVIème siècle*, París 1980, esp. p. 56: «Faute d'une citation explicite de Luther, il est difficile d'affirmer que les 95 thèses ont été placardées aux portes de l'église du château de Wittenberg, le 31 octobre 1517.» Brecht, o.c., p. 197, es de la opinión de que esta acción no tuvo lugar el 31 de octubre sino más tarde, hacia mediados de noviembre. Lohse, *Einführung*, ya citado, p. 56, permanece indeciso, porque, según su opinión, ni los argumentos en pro ni los argumentos en contra son decisivos. K. Aland, *Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation*, Gütersloh 1983, esp. p. 113-135, defiende tanto la fecha del 31 de octubre como la fijación de las tesis.

32. Melanchthon da esta información en el prólogo del segundo volumen de las obras completas de Lutero, publicado muy poco después de su muerte (1546).

promotor de la teoría de la no fijación de las tesis de Lutero, escribe: «Si Lutero no colgó el 31 de octubre de 1517 las 95 tesis y si la escena, que la veneración de Lutero en el siglo XIX ha enaltecido tanto, es sólo una leyenda, entonces se hace aún más evidente que Lutero no tuvo la osadía de romper con la Iglesia por propia iniciativa, sino que se convirtió en reformador sin quererlo. Desde luego que en tal caso corresponde a los obispos ordinarios una mayor responsabilidad. Porque Lutero les dejó tiempo suficiente para reaccionar como pastores de almas. Además, hubo la oportunidad de reencaminar el desafío de Lutero, que en su desarrollo posterior llevó al rompimiento con la Iglesia, hacia la reforma de ésta»[33]. Hay que añadir todavía que ninguno de los historiadores contemporáneos de los hechos —y en esto resulta especialmente significativo el silencio de Spalatin, que era amigo personal de Lutero y que escribió unos *Annales* que llegan hasta el 1525— nada dicen de ello[34]. Por nuestra parte creemos que una cosa es el hecho de la fijación de las 95 tesis, que posiblemente no tuvo lugar, y otra cosa muy distinta y no suficientemente destacada por Iserloh, es que la Reforma no es una «cuestión disciplinaria», sino una «cuestión dogmática». Si los obispos de Maguncia y de Brandenburgo hubiesen contestado, si incluso hubieran prohibido la predicación de la indulgencia de San Pedro, si hubiesen procedido a una reforma de las costumbres del clero, etc., la Reforma se habría producido, porque se trata de algo mucho más profundo y decisivo que lo que suponen unos simples cambios de legislación. Se trata, en definitiva, de una comprensión diversa del cristianismo, de la relación del hombre con Dios, del significado de la mediación de Jesucristo, de la función de la Iglesia, de la significación de los sacramentos y de la gracia de Dios. De ninguna manera queremos insinuar que en el año 1517 Lutero ya hubiese formulado todo su pensamiento teológico, pero ciertamente se encontraba ya muy avanzado en su camino.

El asunto de las indulgencias causó un profundo trastorno en Alemania y puso en favor o en contra a todos los estamentos de esta nación. Junto a esta cuestión emergieron otras cuestiones, agravios y resentimientos que habían nacido como consecuencia de la falta de

33. Iserloh, o.c., p. 33.

34. Cf. García Villoslada, o.c., I, p. 336, que, además de Spalatin, aduce a J. Carion (1499-1537), amigo de Melanchthon, O. Myconius (1488-1552), S. Scheurl, Emser, Cochlaeus, etc.

comprensión, tanto a nivel religioso como político, entre los diversos estamentos del imperio y Roma[35]. En una carta dirigida al papa a través de Staupitz y que acompañaba su escrito exculpatorio *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (WA 1, 525-628), a fines de mayo, Lutero escribe que no quiere «decir ni afirmar nada que no se encuentre en la Sagrada Escritura o en los escritos de los padres de la Iglesia, reconocidos por la Iglesia romana, o en el derecho canónico, o en las disposiciones papales».

La única medida que tomó el mediocre arzobispo Albrecht de Maguncia fue transmitir las tesis de Lutero a Roma, en diciembre de 1517, con la acusación de que no eran suficientemente ortodoxas. A principios de marzo de 1518, le acusaron los dominicos. Sin embargo, León X y la curia no se tomaron esta cuestión demasiado en serio. Había otros problemas más urgentes como, por ejemplo, el peligro de los turcos, que se habían implantado en Centroeuropa con el consiguiente terror de toda la cristiandad. Pero finalmente el 3 de marzo de 1518, el general de los agustinos, Gabriel della Volta, recibió el encargo de apaciguar sin hacer demasiado ruido el asunto de las tesis de Lutero y todo el alboroto que había provocado en Alemania.

El 26 de abril de 1518 tuvo lugar en el convento de los agustinos de Heidelberg una disputa, en la cual Lutero presentó 28 tesis con el título *Theologica paradoxa* (WA 1, 353-374)[36]. Tres temas aparecen en estas tesis: 1) la incapacidad del hombre para obrar el bien; 2) la impotencia del libre albedrío; 3) la justificación por medio de la sola gracia[37]. Fue en Heidelberg donde el reformador forjó la famosa expresión *theologia crucis*, que aparece constantemente en sus escritos[38]. En Heidelberg Lutero encontró a algunos de los reformadores más importantes de Centroeuropa: Martin Bucer, que reformó Estrasburgo; Erhard Schnepf, que reformó Hessen y Württenberg; Johann Brenz, reformador de Schwäbisch Hall; Martin Frecht, reformador de Ulm, y Theobald Billican, que actuó en Nördlingen.

El 7 de agosto de 1518, Lutero recibió una convocatoria para presentarse en Roma en el plazo de sesenta días, a fin de dar razón de la acusación de herejía que se le había formulado. Con el apoyo de su señor territorial (Federico el Sabio), consiguió que su causa se viera en Augsburgo, ante el cardenal Cayetano[39], que había presidido una

35. En las tesis de Lutero, se puede hallar tan sólo alguna expresión un poco dura, pero en ninguna de ellas se llega nunca a rechazar las indulgencias. Se dice textualmente: «Quien hable contra la verdad de las indulgencias apostólicas, sea anatematizado y maldito» (tesis 71). En las tesis 32, 49 y 52 se afirma que no hay que confiar ciegamente en las indulgencias, porque por encima de ellas está el amor y la oración (tesis 41-47). Lutero subraya que la intención de confesarse es la condición para recibir el perdón de Dios (tesis 7 y 37). Incluso pone de relieve que al papa se le ha concedido por Dios el derecho de perdonar algunos pecados (tesis 6). En las tesis 15 a 19, Lutero corrobora la doctrina tradicional de la purgación de las penas en el más allá. Brecht, o.c., p. 189-194, expone ampliamente el contenido de las 95 tesis. También (p. 198-215) ofrece una exposición de la propagación y las reacciones de todo tipo ante las tesis luteranas.

36. Sobre la disputa de Heidelberg, cf. García Villoslada, o.c., I, p. 353-356; Oberman, *Luther*, ya citado, p. 167-171 (*Mit Augustin gegen Aristoteles*).

37. Algunas de las tesis defendidas en Heidelberg eran: «El libre albedrío, después de la caída [original], no es más que un simple nombre, y, en la medida en que hace lo que está en su poder, peca mortalmente» (tesis 13). «Después de la caída, el libre albedrío sólo tiene para el bien un poder subjetivo, pero para el mal tiene un poder siempre activo» (tesis 14). «No es justo quien obra mucho, sino aquel que, sin obrar, cree mucho en Cristo» (tesis 25). «La ley dice: "haz esto", y esto nunca se hace. La gracia dice: "cree en él [Jesucristo]", y se hace todo» (tesis 26). El primer ataque fuerte que Lutero dirigió a la teología escolástica fue el 4 de septiembre de 1517 con motivo de las noventa y nueve tesis que formuló a raíz de la promoción de Franz Günther como *baccalaureus biblicus*. Estas tesis reciben el nombre de *Conclusiones contra Scholasticam theologiam* (WA 1, 224-228).

38. Cf. W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis*, Witten [5]1967. Lutero, en Heidelberg, íntimamente vinculada con la *theologia crucis*, presentó su concepción de Dios como *Deus absconditus* (cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh [3]1972, p. 240-243; García Villoslada, o.c., I, p. 364-366).

39. Se trata del dominico Tommaso de Vio (1469-1534), de la ciudad de Gaeta. Brecht, o.c., p. 238, reconoce que, a pesar de su carácter altivo, «tenía sentido para la justicia, la medida y la objectividad y estaba en contra, por tanto, de los juicios precipitados». Ya de entrada Cayetano y Lutero no se fueron mutuamente simpáticos. Quizá porque el cardenal era dominico y fueron los dominicos los que trabajaron más intensamente para conseguir la condena de Lutero. Los historiadores protestantes, generalmente, muestran un desprecio no disimulado por Cayetano (véase, por ejemplo, Brecht, o.c., p. 248). Pesch, o.c., p. 105, por el contrario, pone de relieve que Cayetano «mediante su habilidad diplomática y su extraordinaria inteligencia teológica, obligó a Lutero a la formulación y la precisión de sus convicciones fundamentales reformadoras y, además, mostró a cualquier persona entendida, de manera palpable, la irreconciliación de la posición de Lutero con la doctrina oficial eclesiástica de entonces». Cayetano había estudiado muy concienzudamente los escritos de Lutero. Se fijó sobre todo en dos puntos, que ciertamente significaban doctrinas inaceptables para la ortodoxia del momento: 1) la certeza de la fe como núcleo fundamental de la doctrina de la justificación de Lutero (cf. Pesch, o.c., p. 109-111, 116-133); 2) la doctrina del tesoro de la Iglesia como fundamento del poder papal para conceder indulgencias (cf. ibíd., p. 107-109). Para el reformador, «la Escritura es la medida de la doctrina eclesiástica. Para Cayetano, una interpretación de la Escritura sin la inclusión de la competencia explicativa del papa es impensable; se trata, entonces, sencillamente de una explicación *contra* el papa» (ibíd., p. 108).

dieta imperial, en la que intentó que los países nórdicos aportaran dinero y ejércitos para una nueva cruzada. Sin esperar que finalizara el plazo de los sesenta días, León X envió el 23 de agosto un breve al cardenal Cayetano en el que se decía que Lutero era un hereje notorio, al que se debía someter de buen grado o a la fuerza. A finales de septiembre, Federico el Sabio aconseja a Lutero que se dirija a Augsburgo, ya que ha conseguido de Cayetano la promesa de un trato paternal y la seguridad de que sería dejado en libertad aunque no se sometiera. Del 12 al 14 de octubre Lutero fue interrogado por el cardenal, en la casa de los banqueros Fugger. No se consiguió ningún acuerdo y al parecer, las últimas palabras de Cayetano fueron: «Vete, y no vuelvas nunca más, a no ser que quieras retractarte»[40]. La disputa de Augsburgo se caracteriza, según Petsch, porque a partir de entonces el conflicto quedó fijado entre los siguientes polos: teología científica *e* institución eclesiástica, seguridad personal de la fe *e* incierta «mediación» eclesiástica. En una palabra, en Augsburgo se manifiesta de manera clara e inexorable la «ruptura protestante»[41].

Del 27 de junio al 16 de julio de 1519 tuvo lugar la disputa de Leipzig[42]. El principal oponente de Lutero fue Johann Eck (1486-1543), quien suscitó que el reformador formulara otro aspecto que le alejaba decisivamente de la fe católica: la falibilidad de los concilios. Lutero puso el ejemplo del concilio de Constanza (1414-1418) que condenó y ejecutó a Jan Hus. La única norma admitida por Lutero como juez supremo de la fe es la Sagrada Escritura. Es el llamado principio del *sola scriptura*, considerado como el principio formal del protestantismo[43]. Esto significa que el reformador no reconoce ninguna clase de instancia superior (por ejemplo, el magisterio eclesiástico) que interprete de forma autorizada para los fieles la Escritura, sino que ésta es diáfana y se explica a sí misma (*scriptura sui ipsius interpres*). En consecuencia, el papa no puede apoyar su autoridad interpretativa de la Escritura en las decretales y en la tradición. Este intento del papado lo considera Lutero como obra del Anticristo. En una carta a Spalatin del 13 de marzo de 1519 escribe: «No sé si el mismo papa es el Anticristo o su apóstol, tan miserablemente son lastimados y crucificados Cristo y su verdad por las decretales»[44]. Tras de la disputa de Leipzig, Lutero había conseguido: 1) aclaración de su principio escriturario: sólo la Escritura posee una autoridad indiscutible para el creyente. Además, la Escritura se autoexplica a la luz del testimonio que da de Cristo; 2) concepción espiritual de la Iglesia, que es una comunidad que tiene solamente una cabeza: Jesucristo. Esto supone, por otra parte, el reconocimiento del sacerdocio general de los fieles para poder interpretar la Escritura, oponiéndose a las pretensiones de la Iglesia católica que atribuía a la jerarquía esta potestad en exclusiva. Más aún: el ministerio eclesiástico era considerado como una institución humana, que no tenía el poder de excomulgar; 3) afirmación reiterada de que el papa es el Anticristo; 4) separación prácticamente irreversible respecto de la Iglesia católica[45].

El año 1520 adquiere especial relieve en la vida de Lutero debido a su producción literaria[46]. Cabe destacar entre los numerosos escritos: 1) *Del papa de Roma* (WA 6, 285-324), en el que se afirma que la cristiandad es la reunión de todos los creyentes en Cristo; se trata, sin embargo, de una reunión espiritual. La Iglesia no tiene una cabeza visible en la tierra, sino tan sólo Jesucristo en el cielo. El poder de las

40. Cayetano comprendió muy pronto que había una distancia infinita entre su posición y la de Lutero, de tal modo que las doctrinas de éste conducían inevitablemente a la erección de una nueva Iglesia (cf. Brecht, o.c., p. 241; Iserloh, o.c., p. 37).
41. Cf. Pesch, o.c., p. 104.
42. Sobre la disputa de Leipzig, véase Brecht, o.c., p. 285-332; Loewenich, *Luther*, ya citado, p. 134-142. En Leipzig, Eck disputó también con Karlstadt (27 y 28 de junio, 30 de junio al 3 de julio, 14 y 15 de julio). La disputa con Lutero fue del 4 al 13 de julio.
43. Sobre esta cuestión, cf. F. Beisser, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, Gotinga 1966.

44. Cf. Brecht, o.c., p. 292.
45. Iserloh, o.c., p. 37, ha hecho observar que los diversos estamentos del imperio (caballeros, campesinos, señores territoriales, prelados, etc.) entendían por Reforma «la realización de sus propias metas sociales y políticas». Al contrario, según Wolf, *¿Qué pretendió Lutero?*, ya citado, p. 498-499, el reformador sólo quería que la Iglesia volviera a comprenderse a sí misma como *creatura Verbi divini*. Lutero no buscaba un nuevo orden social y político, sino la verdadera predicación de la palabra de Dios en el seno de una Iglesia incontaminada.
46. Sobre lo que sigue, cf. Iserloh, o.c., p. 37-39. Brecht, o.c., p. 333-370, hace una exposición muy completa de la actividad literaria de Lutero en ese tiempo. Pone de relieve cómo mediante dichos escritos se plasma el ideal teórico-práctico de la Reforma. H.A. Oberman, *Martin Luther-Vorläufer der Reformation*, en *Verifikationen. Festschrift für G. Ebeling*, Tubinga 1982, p. 85, no duda en calificar los escritos de 1520 como «el programa de la Reforma y el término final de la evolución del joven Lutero». Oberman cree que los resultados que logra el reformador en ese año son el resultado del intenso trabajo exegético (sobre todo las *Operationes in Psalmos* [WA 5, 19-673]), que se había impuesto en los años anteriores (cf. ibíd., p. 95-96, 103).

llaves no fue dado a san Pedro para su persona, sino en la representación de toda la comunidad; 2) *A la nobleza de la nación alemana* (WA 6, 404-469)[47], en que se niega el poder magisterial del papa y de los concilios y se acentúa el hecho del sacerdocio universal de todos los fieles. Las diferencias en el interior de la sociedad cristiana provienen de la función de los diversos individuos, y no de la condición social; 3) el escrito en latín *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium* (WA 6, 497-573), en que Lutero reconoce como sacramentos el bautismo, la eucaristía y, con algunas limitaciones, la penitencia. Afirma que la doctrina de la transubstanciación es sólo una opinión teológica de escuela, la cual, por tanto, no tiene fuerza constrictiva. Lutero mantiene firmemente la presencia real del cuerpo de Cristo en la eucaristía, si bien deja sin precisar la *manera* de esta presencia[48]; 4) *De la libertad del cristiano* (octubre-noviembre 1520) (WA 7, 20-38)[49], publicado después de conocerse la bula de excomunión *Exurge Domine* (15 de junio de 1520) del papa León X[50]. Con este escrito, el reformador pretendía demostrar al papa su ortodoxia y su buena voluntad. El objeto de esta obra es la descripción del ideal del hombre cristiano. Éste, en efecto, es un señor libre que dispone sobre todas las cosas y que no está sometido a nadie, si acepta en la fe del Evangelio las promesas de Cristo. De todos modos, el cristiano, aunque sea totalmente libre (totalmente liberado por Cristo), ha de hacerse voluntariamente servidor de todo el mundo. Por amor de Dios y por el gozo que tiene en Dios, ha de llegar a servir a su prójimo sin esperar recompensa, no como un deber, sino gozosamente. El año 1520 tiene una importancia capital para la Reforma. El 1521 (dieta de Worms) permitirá el despliegue de todas sus posibilidades y el reconocimiento de todos sus límites. Según Oberman, en 1520 Lutero alcanza una visión completa de lo que la Reforma significa: «alejamiento de la fuerza y de los oropeles mundanos y aproximación a la predicación y a la plegaria. La Reforma empuja hacia el retorno del seguimiento apostólico en la pobreza, a pesar de todos los peligros, porque cada uno, desprovisto de cualquier defensa, ha de luchar en favor de la verdad»[51].

47. De este escrito se vendieron cuatro mil ejemplares en seis días.

48. De especial importancia, sobre todo en relación con el llamado diálogo ecuménico, es el rechazo de Lutero a reconocer la misa como sacrificio. La cena del Señor es, según su opinión, un memorial en que se nos perdonan los pecados. Las palabras de la consagración constituyen la suma de todo el Evangelio. El reformador cree que los hombres, en lugar de adoptar una actitud creyente respecto al memorial de Cristo, lo han convertido en un sacrificio, en una «obra». De este modo, el regalo de Cristo a los hombres se ha vuelto una acción sacrificial, en la que los hombres ofrecen Cristo al Padre. Lutero, en contra de lo que dicen algunos manuales de apologética católica, no niega la acción espiritual e independiente de las disposiciones del hombre en los sacramentos (el llamado *opus operatum*), sino que acentúa en esos años, contra la teología y la praxis de la edad media tardía, la necesidad de la asunción subjetiva de la gracia sacramental mediante la fe. Sobre esta cuestión, cf. P. Manns, *Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers*, en *Amt und Eucharistie*, Paderborn 1973, p. 68-173; B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart ³1974, p. 170-176; Pesch, o.c., p. 149-151.

49. Véanse los excelentes comentarios de este escrito: H.J. Iwand, *Luthers Theologie*, en NW V (Munich 1974) 84-90; Pesch, o.c., p. 176-188; E. Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, Munich 1978.

50. Sobre la bula de León X, cf. Brecht, o.c., p. 371-412; Duch, o.c., p. 92-94.

Carlos V firmó el 26 de mayo de 1521 el edicto de Worms[52] donde se declaraba que Lutero es «un miembro separado de la Iglesia de Dios, un empedernido provocador de desunión y un hereje público». Los partidarios también son condenados en este documento. Se prohíbe comprar, vender, leer, copiar e imprimir sus escritos. Este edicto fue prácticamente papel mojado, porque el emperador se vio precisado a emprender inmediatamente viaje a España a causa del peligro de guerra con Francia, de los comuneros en Castilla y de las germanías en Valencia. No regresó a Alemania hasta nueve años después. Además, hay que decir que Carlos V, en sus guerras en el sur, en el este y en el oeste del imperio tuvo que recurrir a la ayuda de los príncipes apóstatas que se habían pasado a la Reforma, lo que contribuyó todavía más a disminuir el efecto del edicto de Worms.

Después de la dieta de Worms, empezó una nueva fase, tanto en la vida de Lutero como en la propagación de su reforma por los países de Europa, sobre todo por los Estados alemanes. El reformador no había cumplido aún cuarenta años, y Carlos V pasaba muy poco de los

51. Obermann, o.c., p. 96. Es curioso observar que Lutero no cree que se pueda esperar que aparezcan reformadores de la Iglesia. Es Dios mismo quien debe reformarla: o, mejor aún, Dios mismo se hace Reforma (cf. ibíd, p. 97). W. von Loewenich, *Die Selbstkritik der Reformation in Luthers Grossem Katechsimus*, en *Von Augustin zu Luther*, ya citado, p. 269-293, muestra la actitud crítica del reformador hacia su propia acción reformadora, ya que ésta puede retornar al antiguo «modelo papista», que se había puesto en cuestión.

52. Sobre la dieta de Worms, véase Iserloh, o.c., § 6; Brecht, o.c., p. 413-451; Loewenich, *Luther*, ya citado, p. 179-188; Duch, o.c., p. 95-102.

veinte. Entre estos dos hombres, que forzosamente habían de moverse en las turbias aguas de la situación europea de entonces, se decidirán los frentes. Naturalmente, hay que tener también muy en cuenta a los príncipes alemanes, sobre todo a Federico el Sabio, con sus intereses de toda índole. Los conflictos de Carlos V con el papa y con Francia, el peligro de los turcos, Enrique VIII y sus mujeres en Inglaterra, las querellas doctrinales en el seno de la Reforma, la guerra de los campesinos en Alemania, la cuestión de los espirituales y de los anabaptistas, etc., forman también una parte de esta complicada trama, que muy a menudo presenta aspectos contradictorios.

Al terminar la dieta de Worms, Lutero, con la complicidad de su señor territorial, se retiró al castillo de Wartburg, donde permaneció desde el 4 de mayo de 1521 hasta el 3 de marzo de 1522. Él mismo consideró este refugio como su «Patmos» particular, a pesar de que volvió a tener graves escrúpulos de conciencia, dudas sobre la rectitud de su causa, combates con el demonio, de los cuales, por otra parte, la leyenda luterana tantas muestras ofrece en Wittenberg, Wartburg, Eisleben y Coburgo. De todos modos, la estancia del reformador en Wartburg se significó por la traducción de todo el Nuevo Testamento en alemán, que apareció en el mes de septiembre de 1521[53]. El reformador empleó unas once semanas para llevar a término este trabajo, realizado sobre la segunda edición del texto griego que había publicado Erasmo de Rotterdam en 1519. La traducción alemana del Antiguo Testamento tardaría todavía algunos años. No fue publicada hasta 1534.

El año 1522 se caracterizó por las numerosas agitaciones populares que tuvieron lugar en Wittenberg. Los «espirituales», particularmente Karlstadt, fueron quienes más quebraderos de cabeza proporcionaron a Lutero. Llevado por el Espíritu, Karlstadt renunció a su título de doctor en teología y se hacía explicar la Escritura por la «gente sencilla». Lutero que, en el fondo, mantuvo siempre una decidida posición

53. Sobre Lutero como traductor de la sagrada Escritura, cf. H. Bornkamm, *Die Vorlagen zu Luthers Ubersetzung des Neuen Testaments* [1947], en *Luther. Gestalt und Wirkungen*, Gütersloh 1975, p. 65-73; M. Schild, *Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel*, Gütersloh 1970; W. Kolb, *Die Bibelübersetzung Luthers und ihre mittelalterlichen deutschen Vorgänger im Urteil der deutschen Geistesgeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart*, Saarbrücken 1972; B. Lohse, *Die Aktualisierung der christlichen Botschaft in Luthers Bibelübersetzung*, «Luther» 51 (1980) 9-25; íd., *Einführung*, ya citado, p. 122-128.

en favor de la «seguridad y el orden», puso en guardia a sus seguidores y a los príncipes contra los excesos de los *Schwärmer*, los cuales, por otra parte, no querían nada más que llevar hasta las últimas consecuencias los principios interpretativos de la Escritura que había formulado el reformador.

El 4 de diciembre de 1523 terminaba la *Formula missae et communionis pro Ecclesia Vuittembergensi* (WA 12, 205-220), cuyo propósito era *vernacula missa habeatur, quod Christus faveat* (WA 12,218). En los años 1525-1526 publicó la *Deutsche Messe und ordnung Gottis diensts* (WA 19, 72-113), con la que se completó el trabajo reformador de Lutero en relación con la liturgia[54]. Durante los años 1524-1525 tuvo lugar la llamada guerra de los campesinos[55]. Lutero, como tantos otros reformadores, se casó; concretamente, el día 13 de junio de 1525. El matrimonio de Lutero fue motivo de murmuraciones, pero no tan sólo entre los católicos, como, por otra parte, era normal que se le criticara. También entre los adeptos de su causa el reformador fue objeto de duras críticas, particularmente por parte del fidelísimo Philipp Melanchthon[56]. La vida familiar de Lutero fue muy plácida. Tuvo seis hijos, tres chicos y tres chicas. Quizá su preferida fuese Magdalena, que murió el 20 de septiembre de 1542, a los 13 años. Para conocer la intimidad de la vida doméstica del reformador son de inapreciable valor los «dichos de sobremesa» (*Tischreden*), en alemán y en latín, empezados a reunir por su discípulo Conrad Cordatus en el año 1529 y continuados después por otros[57].

En 1529, Lutero publicó el *Gran Catecismo* (abril) (WA 30 I, 125-238) y el *Pequeño Catecismo* (mayo) (BSLK 499-542), con nu-

54. H.Chr. Drömann reproduce la *Formula Missae* (1523) y *Die Deutsche Messe* (1525-1526) con unas introducciones muy acertadas en *Coena Domini. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert*, Friburgo de Suiza 1983, p. 25-30. En las p. 39-47 reproduce otras liturgias sajonas directamente influidas por la de Lutero. Sobre la obra litúrgica de Lutero, véase P. Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst*, en *Leiturgia* I (Kassel) 84-361; H. Grass, *Luther et la liturgie eucharistique*, en B. Botte (dir.), *Eucharistie d'Orient et d'Occident*, París 1970, p. 135-150; V. Vajta, *Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Gotinga 1952.

55. Sobre el asunto de la guerra de los campesinos, véase el apartado que le dedicamos al hablar de Thomas Müntzer (cap. sexto II, A).

56. Cf. García Villoslada, o.c., II, p. 225-234; Loewenich, o.c., p. 265-278; Duch, o.c., p. 122-124.

57. Sobre los «dichos de sobremesa», cf. García Villoslada, o.c., II, p. 247-254; Loewenich, o.c., p. 273-275.

merosos grabados, que los niños habían de aprenderse de memoria[58]. Mientras tanto Carlos v había convocado para el 15 de marzo de 1529 la dieta de Espira, donde se decidió que el edicto de Worms de 1521 —según el cual Lutero había de retractarse, si no quería sufrir la suerte de los herejes— tenía plena vigencia. El 25 de abril, después de diversos incidentes, el príncipe elector de Sajonia, el marqués Georg de Brandenburgo-Kulmbach, el conde palatino Philipp de Hessen, el príncipe Wolfgang de Anhalt, el canciller Johann Förster en nombre de los duques Ernst y Franz de Lüneburg y los representantes de 14 ciudades, ante dos notarios, firmaron una protesta a causa de los acuerdos tomados por la dieta de Espira en materia religiosa. A partir de entonces se empezó a llamarles *protestantes*, ya fueran luteranos, zuinglianos o de cualquier otra tendencia.

En el interior de la Reforma muy pronto se dieron divisiones y peleas. Sobre todo entre luteranos y zuinglianos empezaron a manifestarse diferencias, principalmente a causa de la comprensión de la cena del Señor. De acuerdo con el reformador de Zurich, las palabras de la institución de la eucaristía han de entenderse en un sentido figurado. «Esto es mi cuerpo» quiere decir «esto *significa* mi cuerpo». Dicho de otro modo: Zuinglio entiende las palabras de la institución «espiritualmente», en el sentido de que para él espiritual se oponía sencillamente a corporal y sensible. A partir de ahí hace la siguiente paráfrasis de las palabras de la institución de la eucaristía: «Esto, es decir, lo que os ofrezco para que comáis, es el símbolo de mi cuerpo, que es entregado por vosotros, y esto que hago ahora, lo haréis también vosotros en adelante en memoria mía.» En definitiva: la cena no es más que «un recuerdo. Los que creen fervientemente que han sido reconciliados con el Padre, anuncian aquí esta muerte vivificante, es decir, la alaban, se congratulan de ella y la exaltan». Lutero se encontraba en radical desacuerdo con la enseñanza de Zuinglio, y empezó entonces una controversia mediante escritos del uno y del otro, que fue subiendo de tono, porque ambos eran impetuosos. Philipp de Hessen intentó una reconciliación de ambas posiciones y con tal fi-

58. H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, París 1951, p. 180-188; E.G. Léonard, *Histoire générale du Protestantisme*. I: *La Réformation*, París 1961, p. 107-110; W. von Loewenich, *Die Selbstkritik der Reformation in Luthers Grossem Katechismus*, en *Von Augustinus zu Luther*, ya citado, p. 269-293, dan pistas muy interesantes para comprender la obra catequética del reformador.

nalidad convocó el coloquio de Marburgo (30.IX.1529)[59]. El 31, a las seis de la mañana, empezó la discusión. Lutero escribió con tiza sobre su mesa las palabras: «Esto es mi cuerpo», con la finalidad de fijar definitivamente su posición sobre esta cuestión. Por más esfuerzos que hicieron Zuinglio y Bucer, el reformador no cedió. «Estas palabras: esto es mi cuerpo, me cautivan.» «Si él [Jesucristo] me ordenara comer estiércol, lo haría, porque sé muy de verdad que me sería saludable. El criado no ha de cavilar sobre la voluntad de su dueño.» En definitiva, Lutero defendió la presencia real contra todos los argumentos que le propuso Zuinglio. El 4 de octubre, por presión del conde de Hessen, Lutero escribió quince artículos para obtener una concordia con Zuinglio. Se llegó muy rápidamente a un acuerdo en los catorce primeros. En cuanto al decimoquinto, que trata de la cena del Señor, hubo también unanimidad en reclamarla —frente a la doctrina y la práctica católicas— bajo las dos especies, así como en rechazar la misa como sacrificio. Se decía: «El sacramento del altar es el sacramento del cuerpo y de la sangre de Jesucristo.» No deja de extrañar que Zuinglio firmara esta proposición redactada luteranamente. Quizá cada uno la entendió a su manera. Como hace notar Iserloh, los luteranos pusieron el acento en «el cuerpo y la sangre de Jesucristo», mientras que Zuinglio lo hacía en «el sacramento», entendido por él como un mero signo[60]. Dos semanas después del coloquio de Marburgo volvieron a iniciarse los altercados entre zuinglianos y luteranos[61].

59. Sobre el coloquio de Marburgo y las posiciones de Zuinglio y de Lutero, cf. W. Köhler, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*. I: *Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch*, Leipzig 1924; II: *Vom Beginn der Marburger Verhandlungen 1529 zum Abschluss der Wittenberger Konkordie von 1536*, Gütersloh 1953; S. Hausammann, *Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre*, en *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer*, Neukirchen-Vluyn 1969, p. 157-173; H. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften*, Zurich 1971; E. Grötzingen, *Luther und Zwingli. Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der Messe als Wurzel des Abendmahlsstreites*, Zurich-Colonia-Gütersloh 1980. Sobre la comprensión de la eucaristía por parte de Lutero hasta el año 1520, cf. F. Mann, *Das Abendmahl beim jungen Luther*, Munich 1971. Sobre la doctrina luterana de la cena, en general, véase Althaus, o.c., p. 318-338.

60. Cf. Iserloh, o.c., p. 362.

61. Zuinglio murió el 11 de octubre de 1531 empuñando las armas contra los cantones suizos que se mantuvieron fieles a la fe católica. En una carta del 3 de enero de 1532, Lutero escribe: «Vemos que el juicio de Dios se repite, primero en Müntzer,

La dieta de Augsburgo tiene en todo este penoso asunto de la Reforma una importancia extraordinaria, porque fijó definitivamente las posiciones doctrinales y políticas de los unos y los otros[62]. Fue convocada para el 8 de abril de 1530, aunque no se inauguró hasta el 20 de junio. Las dos cuestiones que se habían de tratar eran: 1) cómo hacer frente a los turcos; 2) cómo se había de proceder en las disensiones e innovaciones religiosas que habían irrumpido en el imperio. Melanchthon presidía la delegación de Wittenberg. Redactó una *confessio*, que establecía los aspectos más importantes de la nueva fe. El esquema fue transmitido a Lutero el 11 de mayo para que lo examinara. El día 15 dio su asentimiento al mismo desde el castillo de Coburgo. Hay que decir, sin embargo, que las palabras con las que Lutero manifestó su acuerdo con la propuesta de Melanchthon son muy ambiguas: «He leído la apología de *magister* Philipp, que me complace casi en todo, y no sabría qué mejorar o cambiar, en caso que esto conviniera, porque yo no puedo proceder tan suave y delicadamente» (B 5, 319). Melanchthon había centrado su documento en el hecho de los abusos de tipo disciplinario que se habían introducido en la Iglesia: esto era, a su entender, lo que separaba a católicos y protestantes. Lutero, sin embargo, consideraba falsa la posición melanchthoniana: no se trata de cuestiones disciplinarias, sino de cuestiones doctrinales, tal como lo expone en una carta a Justus Jonas el 21 de julio de 1530.

La *Confessio Augustana* (CA) (BSLK 44-137)[63] consta de veintio-

---

ahora en Zuinglio. Yo fui profeta al predecir que Dios no toleraría por mucho tiempo estas rabiosas y furiosas blasfemias [de Zuinglio].» En un «dicho de sobremesa» el reformador afirma: «Zuinglio ha muerto como un asesino.» Sobre Müntzer y Zuinglio, véase los capítulos que les dedicamos.

62. Sobre la dieta de Augsburgo, cf. Iserloh, o.c., p. 364-378; García Villoslada, o.c., II, p. 325-367; Loewenich, o.c., p. 301-313.

63. La literatura sobre la CA es numerosísima; sobre todo hay que tener en cuenta los numerosos estudios que en el año 1980 se publicaron con motivo del 450 aniversario de dicho acontecimiento. Véase, por ejemplo, *La Confession d'Augsbourg*, introd. y trad. de P. Jundt, París-Ginebra 1979; R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980; P. Gauly, *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis? Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion*, Friburgo-Basilea-Viena 1980; *La Confessione Augustana del 1530*, a cargo de G. Tourn, Turín 1980; *Das «Augsburger Bekenntniss» von 1530 damals und heute*, ed. de B. Lohse y O.H. Pesch, Munich-Maguncia 1980; *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchungen lutherischer und katholischer Theologen*, ed. de H. Meyer y H. Schütte, Paderborn-Francfort 1980; *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Rei-*

cho artículos, divididos en dos partes, precedidas de un prefacio dirigido al emperador, el cual no fue redactado por Melanchthon, sino por el canciller sajón Georg Brück, que le dio un tono jurídico-político. En la primera parte (artículos 1-21) se consideran los *articuli fidei praecipui*. Se exponen las principales verdades de la fe cristiana de acuerdo con la orientación de Lutero, pero sin entrar frontalmente en oposición con la comprensión católica[64]. En la segunda parte (artículos 22-28) se trata de los abusos introducidos en la Iglesia y que han sido enmendados por la Reforma mediante ciertas nuevas ordenaciones, como pueden ser, por ejemplo, la comunión bajo las dos especies (art. 22), el matrimonio de los presbíteros (art. 23), la nueva comprensión de la confesión (art. 25) o de los votos monásticos (art. 27). La CA insiste en el hecho de que para conseguir la unidad de la Iglesia sólo es preciso ponerse de acuerdo en la primera parte de la *confessio*, que es la que de hecho trata del Evangelio. En los usos eclesiásticos (segunda parte) puede haber diversidad de posiciones. Iserloh afirma: «Melanchthon, a causa de consideraciones diplomáticas y a causa de una auténtica preocupación por la unidad de la Iglesia, se impuso una gran prudencia respecto a la antigua Iglesia. Estableció las fronteras de modo mucho más preciso "hacia la izquierda", es decir, frente a los suizos y los espirituales»[65].

Para evaluar la *confessio* de los protestantes, Carlos V nombró una comisión de veinte teólogos, entre los cuales se contaban Eck, Cochlaeus y Fabri. Después de muchas deliberaciones, se consiguió formular una *Confutatio*[66], con la que se intentaba rebatir la CA mediante la Sagrada Escritura. La *Confutatio* fue leída el 3 de agosto de 1530 a los protestantes, pero no se les entregó el texto de la misma. Melanchthon, que lo había conseguido por vía indirecta, se dedicó a la redacción

---

chstag 1530 und die Einheit der Kirche, ed. de E. Iserloh, Münster 1980; B. Lohse, *Augsburger Bekenntnis*, en TRE IV (Berlín-Nueva York 1979) 616-628.

64. Art. 1-6: Dios, el pecado original, el Hijo de Dios, la justificación, el ministerio de la predicación, la nueva obediencia; art. 7-8: la Iglesia, qué es la Iglesia; art. 9-13: el bautismo, la santa cena, la confesión de los pecados, la penitencia, el uso de los sacramentos; art. 14-16: el orden eclesiástico, los ritos, la vida civil; art. 17-21: la segunda venida de Cristo, el libre albedrío, el origen del pecado, la fe y las obras en el culto de los santos.

65. Iserloh, o.c., p. 370.

66. Sobre la *Confutatio*, cf. H. Immerkötter, *Confutatio*, en TRE IV (Berlín-Nueva York 1979), 628-632.

definitiva de la llamada *Apologia Confessionis Augustanae* (BSLK 141-404), que apareció impresa en 1531 (abril-mayo)[67]. Especialmente importante es el artículo 4 de este escrito, que trata sobre la justificación.

Lucien Febvre opina que la vida de Lutero a partir del año 1525 puede caracterizarse por un replegamiento en sí mismo. Su producción literaria, sin embargo, continuaba con gran intensidad. Son fruto de ella el comentario de la epístola a los Gálatas (WA 40 I, 15-688; 40 II, 1-184), el comentario del Génesis (WA 43, 1-695; 44, 1-825) y el escrito *Von den Konziliis und Kirchen* (WA 50, 509-653). Especial atención merece la publicación, en 1534, de la traducción íntegra al alemán del Antiguo y del Nuevo Testamento, que constituye una obra que por sí sola bastaría ya para dar a Lutero un puesto preeminente entre los personajes nacidos en Alemania. A pesar de esta producción incesante, se advierten en el reformador, como reconoce el historiador y teólogo protestante W. von Loewenich, actitudes endurecidas, acompañadas de melancolías y de desengaños[68].

El 10 de noviembre de 1545, Lutero cumplió 62 años. Fue el último aniversario de su vida y lo celebró con sus íntimos (Melanchthon, Bugenhagen, Cruciger, etc.). En la mesa se mostró muy alegre, pero manifestó que moriría antes de la próxima pascua. Antes de despedirse de los amigos, les recomendó que se mantuvieran fieles al Evangelio y que evitaran las disensiones. El 17 de enero de 1546 predicó su último sermón en Wittenberg. Era el segundo domingo después de epifanía. El texto bíblico básico era de la epístola a los Romanos. El día 18 de febrero, a las dos cuarenta y cinco de la madrugada, moría en Eisleben, a donde se había trasladado para solucionar unas diferencias que habían surgido entre los condes de Mansfeld. Las últimas palabras de Lutero fueron: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum. Redimisti me, Deus veritatis*[69].

67. Sobre la *Apologia*, cf. A. Sperl, *Apologia*, en TRE IV (Berlín-Nueva York 1979) 632-639; G. Seebass, *«Apologia» und «Confessio». Ein Beitrag zum Selbstverständnis des Augsburgischen Bekenntnisses*, en *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, Stuttgart 1980, p. 9-21.

68. Cf. Loewenich, o.c., p. 314.

69. J. Strieder, *Authentische Berichte über Luthers letzte Lebensstunden*, Bonn 1912, ofrece en la col. «Kleine Texte für Vorlesungen und Ubengen» 99, las diversas narraciones , más o menos verídicas, sobre los últimos momentos de la vida de Lutero.

II. Excursos

Los tres excursos que siguen tienen por finalidad destacar algunos aspectos muy importantes para la interpretación de la vida y del pensamiento teológico de Lutero. Estas tres aproximaciones nos permitirán comprender las reacciones del joven reformador de Wittenberg ante unos fenómenos que tuvieron enorme trascendencia a finales del siglo XV y a principios del siglo XVI. Al propio tiempo podremos asistir a su toma de posición teológica, es decir, a lo que se ha llamado la «ruptura» de Lutero con la antigua Iglesia. No se trata de un fenómeno repentino, sino que va tomando cuerpo durante algunos años. Los especialistas no están de acuerdo *cuándo* se produjo. Ahora bien, lo que importa es que se produjera y que, *vistas las cosas desde la perspectiva del siglo XVI*, vino a significar el desgarramiento de la ya maltrecha Iglesia occidental.

Hay que decir, además, que los temas de los tres excursos poseen una significación diversa en la vida y la obra de Lutero. Los tres, no obstante, responden a cuestiones de la máxima importancia que, como es normal en estos casos, han sido interpretadas muy diversamente, tanto en ellas mismas como en relación con el pensamiento teológico del reformador.

1. *Lutero y la mística*

En el marco de la interacción vida-obra, la relación de Lutero con la mística posee una gran importancia[70]. El reformador conocía al-

70. Sobre esta cuestión, cf. L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, París 1965, p. 89-108; W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis*, Witten [5]1967, p. 169-193; S.E. Ozment, *Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-1516) in the context of their theological thought*, Leiden 1969; K.H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tubinga 1972, esp. p. 95-116; R. Weier, *Das Theologieverständnis Martin Luthers*, Paderborn 1976, p. 217-228; M. Brecht, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Stuttgart 1981, p. 137-144; B. Gherardini, *La spiritualità protestante. Peccatori santi*, Roma 1982, p. 11-119; H.A. Oberman, *Luther. der Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlín [2]1983, p. 190-197; R. Schwarz, *Martin Luther*, en *Grosse Mystiker. Leben und Wirken*, Munich 1984, p. 185-202; Pesch, *Hinführung*, ya citado, p. 74-75.

gunos autores (Agustín, Bernardo, Dionisio, Juan Gerson)[71] pero no se sabe si los había leído como teólogos o como místicos[72]. A partir de los inicios de 1516, empezó a manifestar vivo interés por Juan Taulero († 1361). Los años 1518-1522 constituyen el momento culminante del entusiasmo del reformador por este autor. Lutero tuvo en gran estima la *sabiduría*, proveniente de la experiencia, que se desprendía de los escritos de este místico, lo que significaba un alejamiento efectivo de los métodos escolásticos[73]. Para Taulero, el amor es constitutivo de la relación del hombre con Dios. Se trata, sin embargo, de un amor que es primordialmente un deseo predispuesto al sufrimiento y a la autonegación, más que al goce. Con el fin de llegar a Dios, el hombre, haciéndose imitador de Jesucristo, ha de morir. Estas consideraciones, extraídas de la lectura de Taulero, se encuentran de forma muy clara en el comentario de Lutero a la epístola a los Romanos del curso 1515-1516 (WA 57, 5-232)[74], donde se afirma que Dios quiere destruir la voluntad del hombre para atacar el mal en su raíz. Es así como Dios realiza su obra, tanto más activa cuanto más permisiva y receptiva es la actitud del hombre. Von Loewenich ha destacado, desde su perspectiva, las diferencias entre Taulero y Lutero. El historiador y teólogo protestante cree que, a pesar de todo, el místico, contrariamente a Lutero, conserva una *theologia gloriae*, cuya finalidad es la

71. «En su preocupación por esclarecer los problemas de la vida espiritual en contacto con la Biblia, Lutero halló en la lectura de Agustín y Bernardo de Claraval el mayor apoyo. Estas dos personalidades, en su explicación de la Escritura, incluyeron las cuestiones de la experiencia religiosa, y ciertamente lo hicieron hasta las profundidades de la experiencia de Dios y de Cristo» (Schwarz, o.c., p. 188; cf. ibíd., p. 189).

72. Cf. Obermann, o.c., p. 191.

73. Cf. Brecht, o.c., p. 138-139.

74. Comentando Rom 1,1, Lutero hace referencia al lenguaje de Taulero, que, por su cuenta, se apropia la expresión medieval del *amor extaticus* (proveniente del pseudo Dionisio) (cf. zur Mühlen, o.c., p. 174). Para este autor, no hay duda de que Lutero en los primeros años de su carrera se apropió del lenguaje de los místicos (cf. ibíd., p. 96). Oberman, o.c., p. 191-197, ha puesto de relieve la enorme influencia que tuvo sobre el pensamiento luterano Staupitz en cuanto amigo y confidente. Éste y el mismo Lutero fueron «tocados» por la obra del agustino de Erfurt, Johannes von Paltz, sobre todo a través del libro *Himmlische Fundgrube* (ca. 1490), que conoció casi 20 ediciones en treinta años. La *Fundgrube* es una iniciación a la meditación: uno se sumerge en las cinco llagas de Cristo, para superar el mundo, matar los deseos carnales y eliminar los pensamientos pecaminosos. Quien, desde su interior, medita la pasión de Cristo, queda inflamado de un tal amor de Dios que es capaz entonces del verdadero arrepentimiento de sus pecados. Sobre J. von Paltz, cf. B. Hamm, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis*, Tubinga 1982.

identificación de Dios y el hombre. Además, Taulero considera que el sufrimiento es solamente una estación de paso en el camino hacia la salvación, mientras que para Lutero «el sufrimiento es primariamente una acción de Dios, que llega a ser a través del *opus alienum* el *opus proprium*». En definitiva: según von Loewenich, y en esto le sigue la mayoría de autores protestantes, la mística de Taulero se habría limitado a prestar al reformador una serie de expresiones, sin que el pensamiento de Lutero se viera modificado en ningún aspecto[75].

Junto a Taulero se ha de considerar otra fuente que, de una manera u otra, incidió en el pensamiento teológico luterano. Se trata de un fragmento anónimo de finales del siglo XIV o de principios del XV que, como explícitamente afirma el reformador, fue escrito «a la manera del iluminado doctor Taulero» (B 1, 79)[76]. Este escrito es conocido con el nombre de *Theologia Deutsch*[77] y fue editado por el propio Lutero el 4 de diciembre de 1516 (cap. VII-XXVI) y a principios de junio de 1518, todo el escrito (cap. I-LIV). Los temas de este escrito que mayor impacto causaron en Lutero son el abandono del hombre en manos de Dios, la necesaria muerte del pecador, llamado el desobediente y orgulloso Adán, la cuestión del hombre viejo y el hombre nuevo y la necesidad perentoria que tiene el hombre de que Dios lo transforme en un *alter Christus*. Otro aspecto, no estrictamente teológico, que llama la atención es la advertencia que hace Lutero en el prólogo. Después de reprochar a las universidades su hermetismo a las exigencias de la palabra de Dios, Lutero escribe que ahora, finalmente, se propone una teología típicamente alemana. Brecht dice: «Resulta algo chauvinista que (Lutero) agradezca a Dios el hecho de poderlo escuchar y encontrar por medio de la lengua alemana, de un modo que hasta entonces no había sucedido ni en latín, ni en griego, ni en hebreo»[78]. En 1520 —ya en plena Reforma— se publicó la tercera edición de la *Theologia Deutsch*. Esto demuestra la importan-

75. Cf. Von Loewenich, o.c., p. 182-183; Ozment, o.c., p. 197-205. Brecht, o.c., p. 139-140, pone de relieve que durante los años 1516-1518, Taulero y su pensamiento eran una *autoridad* indiscutible, y esto puede comprobarse mediante las numerosas cartas que el reformador dirigió a sus amistades, recomendando la lectura del místico.

76. Cf. Von Loewenich, o.c., p. 183-188; Weier, o.c., p. 217; Brecht, o.c., p. 141; Schwarz, o.c., p. 191-192.

77. Hay una edición en la col. «Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen» 96 (ed. H. Lietzmann), *Der Frankforter. Eyn Deutsch Theologie*, ed. W. Uhl, Bonn 1912.

78. Brecht, o.c, p. 141.

cia, en contra del parecer de von Loewenich, que tuvieron, por lo menos entre 1516 y 1522, los elementos místicos en la comprensión luterana del hombre, Martin Brecht, historiador protestante mucho más sensible y ecuánime que la mayoría de sus correligionarios, afirma que, a pesar de no estar solucionada definitivamente la cuestión, «lo que Lutero tomó de Taulero y de la *Theologia Deutsch* no era lo que sería más tarde el conocimiento [de Dios] reformado. Pero en cuanto la teología mística tenía siempre como premisa la incapacidad del hombre y con ella la referencia humilde a Dios, a Lutero no le fue preciso después retractarse de la aceptación que había hecho de la teología mística»[79].

La meta del «deseo místico» de Lutero consiste en llegar a ser uno con Cristo, a fin de poder afrontar las pruebas (*Anfechtungen*) de la existencia (WA 12, 483; 33, 230)[80]. La fe en Jesucristo da valor al corazón del creyente, que así es capaz de superar las pruebas e incluso la muerte. Aunque Lutero subraya repetidamente que Cristo habita en el creyente y lo hace partícipe de su justicia y de su vida, con todo, en la prueba el fiel no se apoya en su propia justicia y en la propia vida como si éstas fuesen cosas separadas de la persona de Jesucristo (WA 28, 285). El punto culminante del «deseo místico» de Lutero es el intercambio: Cristo se pone en lugar del creyente[81]. «El pobre Pedro, cuando oye el nombre de Dios, empieza a temer con todo su corazón. Porque él no puede pensar sino que Dios es el enemigo de los pecadores y que ha creado el infierno para castigo de los pecadores. Pero, mira, Cristo quiere lavar y limpiar un corazón de esta clase con su palabra y por esto le dice: "Mi amado, no es así como tú imaginas. Yo soy tu hermano, y mi Padre es también tu Padre". Así, pues, Cristo desvía del corazón su mirada airada y le dirige otra, amistosa y justa» (WA 32, 89).

79. Ibíd., p. 142. Loewenich, en cambio, se muestra mucho más categórico: «Lo característico de la teología de la cruz de Lutero no se puede derivar ni de la mística de la *Theologia Deutsch*, ni de la de Taulero» (Von Loewenich, o.c., p. 188; cf. ibíd., p. 179, 183).

80. Cf. Schwarz, o.c., p. 195-197.

81. Cf. Ibíd., p. 197-200.

2. *Lutero y la tradición filosófico-teológica*

Una de las cuestiones que en estos últimos años ha ocupado intensamente la atención de los investigadores ha sido la relación de Lutero con la tradición filosófico-teológica (tanto la directamente proveniente de la edad media como la humanista). En esta breve exposición nos fijaremos en dos aspectos: *a*) el humanismo; *b*) el nominalismo.

a) El humanismo

«Lutero no es un exponente de la "imagen del hombre" de tipo humanista (...) No se puede encontrar ningún pensamiento central de la teología de Lutero que se deba al estímulo del humanismo»[82]. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el reformador estudió en la universidad de Erfurt, que era una de las plazas fuertes del humanismo alemán. Este hecho debe ser tenido presente, tanto para la comprensión del humanismo en su variedad de la Alemania del norte como para captar hasta qué punto esta forma de pensamiento puede ser considerada como una de las fuentes de Lutero.

En otra parte de este volumen se ha analizado ya el significado y el alcance de la palabra «humanismo»[83]. Desde la perspectiva de nuestra exposición, hay que decir que no se puede considerar al humanismo unívocamente, sino que se tiene que hablar de *humanismos*[84]. La situación geográfica, las tradiciones filosóficas, artísticas y culturales, la práctica religiosa, etc., confieren fisonomías muy particularizadas a las diversas corrientes humanistas de Europa. Nos interesa aquí el humanismo alemán que, como destaca Helmar Junghans, tuvo como

82. Pesch, *Hinführung*, ya citado, p. 298-299. B. Moeller, *Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation*, ZKG 70 (1959) 49, dice que la relación de Lutero con los humanistas fue *nur sehr oberflächlich*.

83. Cf. p. 67-73.

84. «El humanismo, mucho más que la Reforma, fue un movimiento muy polifacético y contrastado, que no puede ser determinado mediante algunos tópicos» (Lohse, *Martin Luther*, ya citado, p. 72). Este autor pone de relieve las diferencias geográficas e ideológicas entre los diversos humanistas y sus diversos estudios (cf. ibíd.). Q. Breen, *Some aspecte of humanistic rhetoric and the Rerformation*, «Nederlands archief voor keerkgeschiedenis» 43 (1960) 1-14, cree que lo que une los diversos humanismos es el interés por la *retórica*. Breen pone de relieve los vínculos de Melanchthon y de Calvino con la retórica humanista.

campo de acción sobre todo las escuelas, las universidades, la mística y algunos monasterios[85]. En efecto, varios monasterios benedictinos, agustinos y cistercienses fueron lugares muy propicios para la expansión de los ideales humanistas. Los agustinos alemanes se mostraron muy especialmente receptivos. Así, por ejemplo, el predicador del convento agustino de Osnabrück, Gottschalk Hollen († 1481), lo extendió por la Alemania del norte, puesto que sus sermones fueron impresos muy pronto y se leyeron y comentaron en amplios círculos de religiosos y laicos. Otro monje agustino que se entusiasmó por las ideas humanistas fue Gaspar Ammann, que de 1500 a 1503 y de 1514 a 1518 fue provincial de la región suaborrenana. Ammann se preocupó principalmente por el aprendizaje y la divulgación de las tres lenguas clásicas (hebreo, griego y latín)[86], a las que consideraba como portadoras del ideal cristiano en su forma más original.

El humanismo tomó como punto de partida la edad media tardía y, poco a poco, penetró en diversos ámbitos vitales y configuró diversas visiones del mundo. En el transcurso de esta evolución se originaron los diversos humanismos europeos, entre los cuales el alemán posee unas características bien diferenciadas. En consecuencia, no se puede formular una definición del humanismo que sea aplicable a todas las manifestaciones humanistas que se dieron durante los siglos XV y XVI.

En cuanto a las referencias que da Lutero sobre el humanismo, hay que tener en cuenta que tienen como telón de fondo el humanismo concreto que el reformador de Wittenberg conoció personalmente y no el «humanismo en sí» (inexistente, por otra parte). Este humanismo conocido por Lutero es justamente el que imperaba en la universidad de Erfurt, lugar donde realizó los estudios y en donde dio una configuración muy importante a sus ideas sobre Dios, el hombre y el mundo.

85. Cf. H. Junghans, *Humanisten in Luthers Umwelt*, en *Der junge Luther und die Humanisten*, Gotinga 1985, p. 21, 23. Este autor destaca que la falta de ciudades-Estado provocó en Alemania una forma completamente diferente de humanismo (cf. ibíd., p. 21).

86. Junghans, o.c., p. 25-26, aporta diversos ejemplos de humanistas agustinos.

1) El humanismo de Erfurt

Conviene, pues, que muy brevemente nos refiramos a la modalidad erfurtiana del humanismo. Junghans manifiesta que «la universidad de Erfurt tiene sus raíces espirituales en Praga, que fue, al norte de los Alpes, la primera plaza del espíritu humanista»[87]. Se considera que el poeta Peter Luder, en 1460, fue el introductor en Erfurt de un humanismo propio, que perduró hasta las postrimerías del siglo XV. Sus expresiones más características tomaron cuerpo en las formas retóricas, la poesía y los intercambios epistolares. En 1494 se imprimió en Erfurt la *Ars epistolandi nova*, de Andreas Hundorn, que encontró excelente aceptación por parte de los estudiantes y de muchos burgueses instruidos. En los estudios de humanidades fue introduciéndose con insistencia creciente la lectura de los autores clásicos, cuyo estilo se intentaba imitar en el intercambio epistolar y en las reuniones de los círculos de eruditos[88].

A partir de 1501, encontramos como rectores de los diversos colegios universitarios de Erfurt a personalidades fuertemente influidas por el talante humanista, quienes se esforzaron notablemente para que disminuyera en los planes de estudio la enseñanza de la escolástica. Junghans señala que en el colegio universitario (Georgenburse) donde vivió Lutero, la valoración positiva del humanismo y el rechazo y el desinterés por los métodos escolásticos eran las actitudes más corrientes entre los estudiantes[89]. Esto no significa que hubiera peleas y controversias entre escolásticos y humanistas, porque aquéllos, por regla general, eran también partidarios de los esfuerzos que se llevaban a cabo para conseguir un buen conocimiento del latín clásico. Los humanistas, por su parte, dejaban en paz a los escolásticos, por considerarlos como los últimos representantes de un mundo definitivamente acabado. Solamente algunos monjes y predicadores atacaron con virulencia el estudio de los poetas antiguos (paganos). De todos modos, en la etapa del humanismo primerizo de Erfurt, se puede hablar de una pacífica convivencia de partidarios y de contradictores de las nuevas ideas.

87. Ibíd., p. 31.

88. Cf. ibíd., p. 32. Junghans muestra la enorme importancia de los poetas vagabundos *(Wanderpoeten)* en la formación del espíritu humanista de Erfurt (cf. ibíd.).

89. Cf. ibíd., p. 33.

Cuando Lutero empezó sus estudios, este tiempo de paz experimentó una progresiva regresión. Fue Nikolaus Marschalk el iniciador de las desavenencias. Primeramente introdujo un libro de cocina, *De victus ratione*, escrito por Constantino Psellos, que G. Valla había traducido al latín y publicado en Venecia en el año 1498. Marschalk añadió a esta obra un apéndice en el que explicaba algunos vocablos latinos a partir de sus raíces griegas. Esto fue la causa de que en Erfurt a partir de 1499 se dispusiera de una imprenta con tipos griegos.

Esta primera acción de Marschalk fue seguida de otra que significaba propiamente el inicio de la guerra con los escolásticos. En efecto, en 1500 publicó *De arte grammatica* de Martianus Minius Felix Capella[90]. Martianus era un escritor latino del siglo V, que expuso de una manera fantasiosa las siete artes liberales. La obra en su conjunto recibió el título de *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Marschalk editó sólo el tercer libro de la colección, reunión de las gramáticas escolares más conocidas y utilizadas en el tiempo de Martianus. Hay que tener en cuenta que esta obra ya era conocida en la edad media y, por tanto, de los escolásticos. En la edición de Erfurt participaron las cabezas del movimiento humanista de esta ciudad: el mismo Marschalk, Maternus Pistor y Heinrich Aquilonipolensis, que en el prólogo prodigaban los elogios a la ciencia gramatical de Martianus. Todos ellos, al mismo tiempo, hacían unas críticas crueles del latín utilizado por los escolásticos y de su mentalidad.

Muy pronto, las insuficiencias de la obra de Martianus se manifestaron fehacientemente. Para corregirlas, Marschalk, en 1501, publicó una *Orthographia*, que no era más que un manual destinado al aprendizaje de la correcta escritura del griego y del latín. Fue éste el primer libro de texto editado en Alemania para la enseñanza del griego. El mismo año publicó la *Grammatica exegetica*, que era entonces un extenso tratado de retórica, una guía para la redacción de cartas y una poética, métrica y prosodia, sobre todo de la lengua latina. En la introducción de esta última obra, el ataque de Marschalk a los escolásticos presenta aspectos de gran dureza e incluso de intemperancia. Los escolásticos, por su parte, tomando a Platón como guía, exigían la

90. Cf. R. Herzog, *Martianus*, en *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike* III, Stuttgart 1969, col. 1054-1056. La obra de Martianus fue muy valorada por el renacimiento carolingio y por la escuela de Chartres. Entre otros la comentaron Escoto, Remigio de Auxerre y Martín de Laón.

desvinculación de gramáticos y poetas de los asuntos de Estado. Marschalk, basándose en otros escritos platónicos, afirmaba que los poetas eran los siervos preferidos de Dios, porque poseían la inspiración divina, mediante la cual transmitían la voluntad de Dios a los seres humanos[91].

Resulta imposible dar cuenta de todas las publicaciones de Marschalk y demás humanistas de Erfurt en aquellos movidos inicios del siglo XVI[92]. Pero hay que hacer referencia a la obra *Aeglogae Vergilij Neoterici: hoc est Mantuani Carmelitae*, que había de ejercer fuerte influencia en el pensamiento de Lutero[93]. Baptista Mantuanus (1448-1516) imitó los cantos bucólicos de Virgilio, utilizando bellamente la lengua latina y destacando las bellezas y la simplicidad de la vida del campo. En las *Aeglogae* aparecen también elementos autobiográficos como, por ejemplo, la pasión amorosa de Mantuanus por una doncella muy hermosa. Sin embargo, el poeta cambia de opinión y prefiere las delicias de la vida eterna. Por esto toma el hábito de carmelita. Estas *Aeglogae* fueron muy admiradas por los humanistas y en muchas escuelas de latín de Alemania se utilizaron como libro de texto. La influencia sobre Lutero a la que nos hemos referido ha de entenderse en un sentido «religioso» o ascético, y no, desde luego, en lo que respecta a cuestiones de estilo o de perfección gramatical (a lo que eran sensibles los humanistas).

Entre los discípulos de Marschalk en Erfurt hay que citar a Peter y Heinrich Eberbach, Georg Spalatin, Hermann Trebelius, Johann Lang y Ludwig Leudergut, que más adelante se pasaron a la Reforma luterana.

Junto a los humanistas propiamente dichos hay que tener en cuenta a algunos miembros de la facultad de filosofía de Erfurt, que también participaban en los ideales de aquéllos. Bernhard Ebeling, Jodokus Trutfetter, Bartholomäus Arnoldi y Maternus Pistor fueron

91. Sobre la controversia de los escolásticos con Marschalk, cf. Junghans, o.c. p. 36ss. Este autor pone de relieve el interés de los humanistas de Erfurt por la música (cf. ibíd., p. 38-39). Véase, además, H. Albrecht, *Humanismus und Musik*, en *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* VI, Kassel 1957, p. 895-898.

92. La gran cantidad de obras publicadas durante esos años en Erfurt indica que había numerosos estudiantes que seguían las ideas humanistas (cf. Junghans, o.c., p. 40).

93. Ésta fue publicada en 1501 sin nombre de editor. Junghans, o.c., p. 39, supone que el editor fue Marschalk, a causa de la veneración que sentía por Mantuanus.

las personalidades más sobresalientes del ámbito filosófico. Es de notar que en la facultad de teología el talante humanista encontró también algunos seguidores, aunque como conjunto fue la que más reticente se mostró ante las novedades. El miembro más distinguido de esta facultad que mantenía relaciones amistosas con los círculos humanistas fue el obispo auxiliar Johannes Bonemilch, que ordenó a Lutero en 1507 y a Georg Spalatin en 1508.

Después de la peste de 1508, que había dispersado a los humanistas de Erfurt por diversos lugares de Alemania, en 1511 se empezó a formar un círculo con los que regresaban a la ciudad. En 1513 llegó Tilmann Conradi que presuntuosamente inició un curso sobre Lucano, Hesíodo y Juvenal. Al propio tiempo lanzaba feroces ataques contra todos los escolásticos de Erfurt. Conradi fue apoyado en su lucha por Konrad Muth (llamado Mutianus Rufus), que había iniciado sus estudios en Erfurt, en 1494 había entrado en contacto con los humanistas del sur de Alemania y en 1495 llegó a Italia (Bolonia y Roma), donde emprendió la tarea de unificar la antigüedad grecolatina con el cristianismo. Mutianus regresó de Italia en 1502 y se dirigió a Gotha, donde fue nombrado canónigo. En 1513 se encontraba en Erfurt, prestando apoyo a Conradi.

Mucho más decisivas fueron las luchas desencadenadas en Erfurt, a partir de 1511, en torno a la personalidad de Johannes Reuchlin (1455-1522)[94]. Desde 1503, Mutianus había estado en contacto con él. Sin embargo, fue a raíz del escrito de Arnold von Tongern, *Articuli siue propositiones de Judaico favore nimis suspectae...* (1512) en el que se declaraba que el *Augenspiegel* de Reuchlin era herético y pernicioso para todos los que lo leyeran, cuando Mutianus se puso decididamente al lado de Reuchlin. Al propio tiempo instaba a sus discípulos para que públicamente apoyaran el *Augenspiegel*. La acción acabó con la primera parte de las *Epistolae obscurorum virorum* (1515) de Crotus Rubianus, completadas más tarde con una segunda parte debida a la pluma de Ulrich von Hutten.

La *Reuchlinmode* instaurada en Erfurt por Mutianus fue sustituida muy pronto por la *Erasmusmode*. En efecto, Erasmo de Rotterdam era considerado en los círculos humanistas erfurtianos como el verdadero *instaurator theologiae*. El humanista flamenco se convirtió en la

94. Sobre Reuchlin, cf. W. Maurer, *Reuchlin, Johannes*. en RGG V (Tubinga ³1961) 1074-1075.

medida de todos los juicios filosóficos, teológicos, éticos, estilísticos e incluso políticos. Muchos daban a sus manuscritos el trato de verdaderas reliquias. Hacia 1518, empezaron las peregrinaciones a la casa de Erasmo y cuando Edward Lee descubrió más de quinientas faltas en la edición erasmiana del Nuevo Testamento, sus incondicionales de Erfurt reaccionaron con incredulidad y defendieron obstinadamente a su maestro.

Según Junghans es una cuestión abierta si los humanistas de Erfurt llegaron a dar algunos impulsos destinados a la solución de las cuestiones filosóficas y teológicas, que preocupaban a los espíritus durante las últimas décadas del siglo XV y las dos primeras del siglo XVI, o si se limitaron a la repetición monótona de las ideas de algunos humanistas de fama internacional (Reuchlin y Erasmo, por ejemplo) y a la defensa de las tesis que éstos presentaban[95].

Muy esquemáticamente hemos expuesto la situación que encontró Lutero en la universidad de Erfurt durante sus estudios (1501-1509). Para completar el cuadro habría que añadir la recepción del humanismo que el reformador encontró en el interior de su propia orden, sobre todo por parte de Johann von Staupitz[96]. Según Junghans, Staupitz no puede considerarse, desde un punto de vista literario, como humanista, pero, al menos desde 1497, entró en contacto con el humanismo de Tubinga, donde realizó sus estudios[97]. Llegó incluso a alentar los estudios humanistas en su orden y en la universidad de Wittenberg[98], donde fue profesor y primer decano de la facultad de teología a partir de 1502. El rechazo del método escolástico, con la consecuencia de una intensificación de los estudios bíblicos y el ejercicio de una piedad práctica, sirvió también para que Staupitz se acercara al ideal humanista con simpatía.

95. Cf. Junghans, o.c., p. 49.

96. Sobre la posición de Staupitz, cf. Oberman, *Werden u. Wertung der Reformation*, ya citado, p. 97-118; Junghans, o.c., p. 50-51, 56-58. Hay que resaltar que las posiciones teológicas de los agustinos del tiempo de Lutero eran muy diversas (cf. Hamm, o.c., p. 331).

97. Sobre el humanismo de Tubinga, cf. Obermann, o.c., *passim*; íd., *Via moderna-devotio moderna: Tendenzen in Tübinger Geistesleben 1477-1516. Ecclesiastici atque catholici gymnasii fundamenta*, en *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät*, Tubinga 1977, p. 1-64.

98. Sobre el humanismo de la universidad de Wittenberg, cf. Junghans, o.c., p. 56-62.

2) Lutero y Erasmo

La discusión sobre la influencia del humanismo de Erfurt en Lutero no puede recibir una respuesta demasiado directa. Lo más verosímil es que el reformador procedió críticamente respecto a las propuestas de los humanistas. Si se acepta la distinción de Huizinga —seguida después por Ernest G. Schwiebert y Helmar Junghans—, según la cual existe un humanismo literario y un humanismo bíblico, se puede calificar a Lutero de *Bibelhumanist*[99]. Sin embargo, hay que entender bien esta expresión. El reformador no hizo suya la «ideología» de los humanistas que pretendían una reforma de la Iglesia mediante la utilización de la Biblia de una manera moralizadora, sino que primordialmente se apropió de los métodos exegéticos y de las ediciones críticas de la Escritura que aquéllos pusieron en circulación[100].

En este apartado sería preciso tratar largamente de la relación de Lutero con Erasmo de Rotterdam[101]. Pero nos limitaremos a presentar algunos rasgos característicos de la querella entre estas dos personalidades excepcionales[102]. En un principio, las relaciones entre ambos fueron buenas, a pesar de que Lutero en una carta a Spalatin

99. Cf. Junghans, *Beziehungen Luthers während seiner Schulund Studienzeit*, en *Der junge Luther*, ya citado, p. 189. Este *Bibel-humanismus* de Lutero preparó su camino como reformador (cf. ibíd., p. 191).

100. Cf. ibíd., p. 191-193; Bornkamm, *Erasmus und Luther*, en *Das Jahrhundert der Reformation*, ya citado, p. 46-71; Pesch, *Hinführung*, ya citado, p. 299-300. Junghans, o.c., p. 207-235, pone de relieve la poca importancia que Lutero otorga al estilo latino de los humanistas, lo que era algo decisivo para la mentalidad de éstos.

101. Sobre dicha cuestión, véase E.W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*. I: *Textband;* II: *Anmerkungen und Register*, Basilea 1966; íd., *Luther oder Erasmus. Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus*, Basilea 1972; íd., *Erasme et la Réforme*, RHPhR 50 (1970) 245-256; Bornkamm, *Erasmus und Luther*, ya citado; B. Lohse, *Luther und Erasmus*, en *Lutherdeutung heute*, ya citado, p. 47-60; íd., *Martin Luther*, ya citado, p. 72-78; íd., HDG II, p. 33-39; G. Chantraine, *Erasme et Luther. Libre et serf arbitre. Étude historique et théologique*, París-Namur 1981; G. Ebeling, *Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen* [1984], en *Lutherstudien*. III: *Begriffsuntersuchungen-Textinterpretationen-Wirkungsgeschichtliches*, Tubinga 1985, p. 63-70; C. Agustijn, *Erasmus von Rotterdam. Leben-Werk-Wirkung*, Munich 1986.

102. Los dos primeros capítulos de la *partie historique* de la obra de Chantraine dan toda la información deseable sobre los preliminares de la confrontación. Chantraine lleva a cabo una rehabilitación muy adecuada de la persona y de la obra de Erasmo. El teólogo protestante alemán E.W. Kohls (cf. nota 101) también ha valorado positivamente el pensamiento teológico del humanista.

(19.X.1516) critica la interpretación erasmiana de san Pablo; interpretación que, según su opinión, no comprendía adecuadamente (es decir, «luteranamente») la justificación por la sola fe. A pesar de que Lutero y Erasmo mantenían numerosas coincidencias (autoridad de la Escritura, crítica de la escolástica, importancia de las lenguas sagradas, reticencia ante la autoridad eclesiástica, etc.), nunca alcanzaron un acercamiento real. Esto se debió, muy posiblemente, a la profunda diferencia de temperamento, de formación, de puntos de vista e, incluso, de toma de conciencia de uno y otro en relación a sus respectivas misiones en el interior de la Iglesia. Erasmo recibió la invitación de Enrique VIII y de los papas León X (carta del 15.I.1521), Adriano VI (carta del 1.XII.1522) y Clemente VII (carta del 3.IV.1525)[103], a que iniciara una polémica con Lutero. Lo aceptó sin gran entusiasmo, porque su intención era mantenerse neutral en el enfrentamiento del reformador de Wittenberg con Roma[104].

Sin duda alguna Erasmo comprendió muy bien que la cuestión del libre albedrío o del siervo albedrío era fundamental para la causa de la Reforma y, finalmente, para la comprensión, de una u otra manera, del cristianismo. Lutero, por su parte, era de la misma opinión y, en este sentido, escribe: «Aquí está el centro principal de nuestra discusión; aquí se encuentra el nudo del problema. Lo que intentamos saber es: ¿qué puede el libre albedrío?, ¿qué puede emprender?, ¿cuáles son sus relaciones con la gracia divina?» (*De servo arbitrio*, WA 18, 614)[105].

Entre el 2 y el 5 de septiembre de 1524, en Basilea, aparece el *De libero arbitrio diatribé sive collatio per Desiderium Erasmun Roterodamum*[106]. Al final de la primera parte de su escrito, Erasmo da la definición siguiente: «Entendemos por libre albedrío la fuerza de la

103. Clemente VII no sabía, al escribir la carta, que Erasmo a fines de 1523 ya había enviado a Enrique VIII un esbozo de su obra sobre el libre albedrío.

104. Sobre la interpretación histórica de la querella, cf. Chantraine, o.c., p. IX-XXXVII. Hay que decir que uno de los autores católicos modernos que más duramente ha atacado la posición de Erasmo ha sido Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, ya citado, I, p. 126-137.

105. Erasmo, en el inicio de su obra, escribe: «Entre todas las dificultades de la sagrada Escritura, que no son pocas, quizá no hay laberinto más inextricable que el del libre albedrío» (I, A 1).

106. En las *Opera omnia*, vol. IX [1706] (repr. Londres 1962), col. 1215-1248. R. Jouvenal ha editado en italiano íntegramente la obra de Erasmo y parcialmente la de Lutero, Turín 1969.

voluntad humana (*vim humanae voluntatis*), con cuya ayuda el hombre puede aplicarse en aquello que lo conduce a la salvación eterna, o bien, al contrario, alejarse de ella (*qua se posse homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere*)» (*De libero arbitrio*, IV, B 10). El humanista holandés reconoce que se puede encontrar en la Sagrada Escritura algunos pasajes que parecen afirmar el libre albedrío, mientras que otros dan la impresión de negarlo. Hay que tener presente, sin embargo, que la Escritura proviene de un mismo Espíritu, lo cual significa que no puede estar en contradicción, por más oscura que pueda aparecer a veces, consigo misma (cf. ibíd.). Lo realmente importante —y Erasmo lo subraya con mucho énfasis— es que «toda obra se debe a Dios, sin quien nada podemos hacer. Lo que se debe al libre albedrío es muy poca cosa (*perpusillum*). Es también un don de Dios (*divini muneris*) el que nuestra alma pueda querer cualquier cosa relacionada con la salvación o el que pueda colaborar con la gracia (*gratiae sunergein*)» (IV, 7). Erasmo, pues, considera la gracia de Dios como la causa primera para la obtención de la salvación, mientras que la voluntad del hombre es sólo la causa segunda (cf. IV, 8).

La respuesta de Lutero (*De servo arbitrio*, WA 18, 600-787) apareció en Wittenberg en diciembre de 1525 y la traducción alemana de Justus Jonas (*Dass der freie Wille nichts sei*), en enero de 1526[107]. El tono de la obra del reformador es en extremo polémico y, a menudo, de una gran dureza. Hay que tener en cuenta que Lutero no argumenta a partir de la misma base que Erasmo. Éste había argumentado subrayando el hecho de que sin una cierta libertad de la voluntad humana, el ser humano no puede ser considerado responsable ante Dios. Lutero, en cambio, parte en su respuesta de la *seguridad de la fe*[108]. La conclusión del *De servo arbitrio* es, en este sentido, sumamente ilustrativa: «Si creemos que Dios prevé y ordena por anticipado todas las cosas, entonces no puede engañarse ni nada puede ser impedido a su presciencia y a su predestinación; nada puede producirse que no se encuentre de acuerdo con su voluntad. La misma razón se ve obligada a admitirlo. Por tanto, según el mismo testimonio de la

107. Sobre el escrito de Lutero, véase U. Asendorf, *De servo arbitrio. Chancen und Gefährdung einer neuen Frömmigkeit*, en *Zugänge zu Luther*, Erlange 1984, p. 22-38.

108. Cf. Lohse, *Martin Luther*, ya citado, p. 77. Sobre el tema de la «seguridad de la fe», cf. Pesch, o.c.; p. 116-124, con la literatura más importante.

razón, no puede haber libre albedrío ni en el hombre ni en el ángel, ni en ninguna otra creatura. Igualmente, si creemos que Satanás es el príncipe del mundo, que combate sin cesar el reino de Jesucristo y que no suelta a los hombres que tiene cautivos salvo verse obligado a ello por el poder del Espíritu de Dios, entonces es evidente que no puede haber libre albedrío. Igualmente, si creemos que el pecado original nos ha corrompido hasta el punto de que incluso los que son llevados por el Espíritu experimentan las mayores dificultades para hacer el bien, entonces está claro que quienes no tienen el Espíritu no poseen nada que pueda inclinarlos hacia el bien, sino sólo hacia el mal [...]. En resumen, si creemos que Jesucristo, mediante su sangre, ha rescatado a los hombres, estamos obligados a reconocer que el hombre entero se encuentra perdido; si no, Cristo sería inútil, o sería solamente el redentor de la parte más vil de nosotros mismos, lo cual es una blasfemia y una impiedad» (WA 18, 786).

Desde una posición filosófica, este punto de partida de Lutero carece de todo sentido, del mismo modo que, desde la posición del reformador, carece de sentido el discurso erasmiano. Contra el talante dubitativo de Erasmo, Lutero manifiesta impetuosamente su *seguridad de la fe* y la *transparencia de la Escritura*. «Desde luego, confieso que hay muchos pasajes de la Escritura que son oscuros y abstrusos, no a causa de la majestad de lo que dicen, sino a causa de nuestra ignorancia del vocabulario y de la gramática. [Esta ignorancia] no impide en modo alguno el conocimiento de todas las cosas contenidas en la Escritura. En efecto, ¿qué cosas sublimes pueden permanecer aún escondidas en la Escritura después de haber sido rotos los sellos (Ap 6,1), después de haber sido removida la piedra del sepulcro (Lc 24,2) y de que el misterio supremo ha sido revelado: Jesucristo, el hijo de Dios, se ha hecho hombre; Dios es uno en tres personas; Cristo ha sufrido por nosotros y reinará eternamente? [...] Saca a Cristo de las Escrituras, ¿acaso encontrarás en ellas otra cosa? (*Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?*)» (WA 18, 606)[109].

109. Sobre la *claritas scripturae*, cf. Chantraine, o.c., p. 160-169. Desde luego, Lutero argumenta en algunos aspectos sofísticamente, tal como lo pone de relieve el mismo Erasmo en su primera respuesta *(Hyperaspistes)* a Lutero. «En una exposición fluida, crítica e incisiva, Erasmo trata de la claridad de la Escritura, aborda el problema de la predestinación y defiende su "definición" del libre albedrío» (ibíd., p. 191). Véase, además, ibíd., p. 195-202, donde Chantraine muestra las contradicciones de Lutero y su afán por erigirse en intérprete por excelencia de la Escritura. Escribe Erasmo: «Tú

Lutero rechaza por completo la libertad de la voluntad humana y afirma que la definición erasmiana del libre albedrío conviene sólo a Dios. La falta de libertad de la voluntad se basa, en primer lugar, en la creaturidad del ser humano y no en el pecado original. El reformador utiliza una imagen tradicional que compara la voluntad a una bestia de carga: «La voluntad humana, situada entre Dios y Satanás, es semejante a una bestia de carga. Cuando la monta Dios, se dirige hacia donde Dios quiere que vaya [...]. Cuando la monta Satanás, se dirigie hacia donde quiere Satanás. Y así la voluntad no es libre de elegir entre uno u otro de estos dos jinetes, los cuales se combaten entre sí para apoderarse de ella y poseerla» (WA 18, 635)[110].

Según Lohse[111], el punto máximo de la argumentación de Lutero lo constituye la distinción entre el *deus absconditus* y el *deus revelatus*[112]. Erasmo se hacía eco en su escrito de la imposibilidad humana de penetrar en los designios de Dios (cf. IV, 14). A causa de estas limitaciones, el hombre no podía llegar a descubrir la misericordia y la justicia de Dios en medio del sufrimiento y de la desventura de la vida cotidiana. Erasmo daba un paso adelante y afirmaba que había que creer en la bondad de Dios, aunque no se sea capaz de fundamentar racionalmente sus designios. Lutero se opone a las aseveraciones erasmianas de modo radical. A partir de la exégesis de Ez 18,31-32 («Yo no quiero la muerte del pecador...»), fundamenta su distinción apuntada antes (cf. WA 18, 683-684). Este texto bíblico había servido a Erasmo para poner de relieve la limitación de la voluntad del hombre. Por esto, como indica Lohse[113], la distinción antes citada ha de considerarse en este contexto exegético. Ezequiel «habla de la misericordia de Dios predicada y ofrecida, pero no de la voluntad escondida y temible de Dios, que lo ordena todo según su consejo y que decide cuáles y cuántos hombres participarán de esta misericordia predicada y ofrecida» (WA 18, 684)[114]. Es totalmente gratuita la fundamentación que hace Lutero de la distinción *deus absconditus* - *deus revelatus* en la segunda epístola a los Tesalonicenses (2,4) (cf. WA 18, 685), que llega a producir una especie de desgarro en su concepto de Dios: «Esto hace el Dios predicado: vence al pecado y a la muerte, y nos salva (...). En cuanto al Dios escondido en su majestad, no deplora ni suprime la muerte, sino que produce la vida, la muerte y todo en todos. Puesto que, mediante su palabra, no se ha asignado límite alguno, sino que ha conservado su libertad por encima de toda cosa» (WA 18, 685). A continuación, Lutero mismo parece desear corregir el posible malentendido a raíz de la afirmación anterior y destaca que la distinción entre el Dios predicado y el Dios escondido hay que interpretarla como la distinción entre la palabra de Dios (*verbum Dei*) y Dios mismo (*Deum ipsum*): «Dios hace muchas cosas que no nos son reveladas a través de su palabra. También quiere muchas cosas que su palabra no nos dice que las quiera» (WA, 18, 685). De forma expresa, el reformador de Wittenberg indica que el *deus absconditus* no ha de constituir el centro de atención de los cristianos, sino que éste ha de ser el *deus incarnatus* o «Cristo crucificado» (WA 18,

---

[Lutero] te comportas como si quisieras tu victoria, no la del Evangelio, y como si exigieses ser el señor *(dominus)* de la Escritura, no su dispensador» (Erasmo, cit. en Chantraine, o.c., p. 200-201). Sobre la «claridad de la Escritura» desde un punto de vista protestante, cf. F. Beisser, *Claritas scripturae bei Martin Luther,* Gotinga 1966. Este autor dice que la concepción erasmiana de la *claritas scripturae* proviene de la edad media (cf. ibíd., p. 75-79).

110. Cf. Chantraine, o.c., p. 169-173. Lutero, sin embargo, se ve forzado a admitir que Dios «no actúa sin nosotros» (WA 18, 753-754).

111. Cf. HDG II, p. 38.

112. Véase la exégesis de esta distinción en R. Hermann, *Beobachtungen zu Luthers Lehre vom Deus revelatus-nach seiner Verschiedenheit vom Deus absconditus-in «De servo arbitrio»* [1962], en *Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums* (GnW II), Gotinga 1981, p. 278-289. El discípulo de Hermann, Hans Joachim Iwand también ha insistido mucho en la contraposición *deus absconditus-deus revelatus* (cf. H.J. Iwand, *Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben. Eine Einführung in Luthers Schrift vom unfreien Willen* [1930], en *Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze,* Munich ²1965, p. 13-30; íd., *Studien zum Problem des unfreien Willens* [1930], en ibíd., p. 31-61; íd., *Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens* [1957], en ibíd., p. 247-268.

113. Cf. HDG II, p. 38-39.

114. «El Dios escondido es el Dios de la majestad, de la soberanía totalmente incomprensible y atemorizadora, que en su omnipotencia se halla detrás de cuanto acontece —incluso detrás de lo más terrible y temible—, detrás también de las faltas de sentido de la historia. Es el Dios de la doble predestinación, que incomprensiblemente determina a unos a la salvación eterna y a otros a la eterna condenación [...] Contra ese *Deus absconditus,* el hombre tiene que buscar refugio en el *Deus revelatus,* tiene que huir ante Dios *(vor Gott)* hacia Dios *(zu Gott),* tiene que alejarse del Dios que es inhumano en su divinidad hacia el Dios verdaderamente divino en su humanidad» (G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens.* I: *Prolegomena. 1: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt,* Tubinga 1979, p. 256-257. «El *Deus revelatus* no es ningún otro Dios que el que desconocida e incomprensiblemente gobierna el mundo, cuya verdadera voluntad y cuyo verdadero corazón han sido revelados en Jesucristo» (ibíd., p. 257).

689-690). En sus escritos posteriores, el reformador muy pocas veces volverá a referirse a la distinción entre el *deus absconditus* y el *deus revelatus*[115].

Chantraine hace notar, en contra de la opinión común, que «desde 1516 hasta 1525 (incluso hasta 1536), Lutero se sitúa frente a Erasmo, interrogándole, pidiéndole su alianza, proponiéndole un pacto de no beligerancia, madurando bien su respuesta, en fin, obligándole a redactar el *De servo arbitrio*»[116]. Sin embargo, Erasmo tuvo la desgracia de no ser apoyado por ninguna Iglesia y, por ello, su pensamiento (y su perspicaz comprensión de la posible no cristiandad de las tesis luteranas) no encontró el eco y la atención que se merecían. El humanista holandés razona por inclusión; Lutero, en cambio, por exclusión. Lutero opone Dios y el hombre, la palabra divina y el lenguaje humano, la gracia y la libertad. Más aún: «rechazando la analogía, el reformador de Wittenberg confunde el orden ontológico y el orden lógico, y su teología tiene un cariz gnóstico»[117]. La reflexión de Erasmo sobre el libre albedrío se propone conciliar y reconciliar (Chantraine) los datos escriturísticos, renunciando a la vez al «todo o nada» luterano y afirmando el «todo *y* todo» católico: «Dios lo da y lo exige todo, el hombre es ‹capaz› de perderlo *y* de ganarlo todo»[118]. Lutero procede a una terrible e «inhumana» exaltación de Dios: «Dios lo es todo *sólo cuando* el hombre no es nada. Es reconocido *sólo cuando* el hombre recibe pasivamente su acción en Cristo. La libertad existe *sólo cuando* es conquistada a partir de una servidumbre que le es necesaria como su privación. Dios habla *sólo cuando* el hombre no únicamente calla sino que silencia su facultad natural de entender, el entendimiento. La Escritura es clara *sólo cuando* el lenguaje humano es oscuridad y tinieblas. La gracia es eficaz *sólo cuando* el libre albedrío es ineficaz. Terrible, temible exaltación de Dios, de su Palabra y de su gracia que le vincula al hombre, a su libre albedrío, en virtud de una dialéctica no sólo de exclusión (*aut... aut*), sino sobre todo de privación (*sólo cuando* el hombre *no* es lo que Dios es, y recíprocamente)»[119].

Desde luego, el *De servo arbitrio* no es todo Lutero. En otros muchos lugares de su vasta obra, se encuentra en el reformador una fuerza espiritual, un sentido de la grandeza de Dios y, por encima de todo, una ternura, hecha de plegaria y de acción de gracias, ante la persona de Jesucristo, que consiguen superar su «galatismo unilateral» (Y.M. Congar). No obstante, hay que decir que este escrito, al menos desde algún punto de vista, constituye el compendio más completo de la teología de la justificación luterana. Si la justificación de los impíos es el centro escondido del *De servo arbitrio*, entonces se puede sacar de ello tres conclusiones: 1) este escrito contiene una doctrina de Dios que se revela sin la contaminación de ninguna mediación filosófica; 2) manifiesta también una antropología que no permite, junto a la antítesis carne-espíritu, ninguna otra alternativa; 3) apoya una teología de la adoración y de la plegaria, que excluye cualquier otra clase de presunción por parte del saber humano[120].

b) El nominalismo

Muy pronto el reformador se opuso a la teología de escuela (cf. *Disputatio contra scholasticam theologiam* (septiembre 1517) (WA 1, 224-228) y a quienes más tarde llamó *Sawtheologen*[121]. Parece probado que Lutero no conoció de primera mano la obra de santo Tomás de Aquino. En la *Disputatio* antes citada Lutero no aporta ningún *passus* de Tomás, puesto que «en sus ataques contra los sofistas (escolásticos), objetiva y fácticamente, se dirigió contra la teología escolástica tardía nominalista, la *via moderna*, de la que él mismo procedía»[122]. En un «dicho de sobremesa», Lutero afirma: «Yo soy del

115. Cf. HDG II, p. 39. Pesch, *Hinführung*, ya citado, p. 247-248, considera que la comprensión de Lutero del centro capital de la acción salvadora de Dios es la referencia al *absconditus sub contrario*. El mismo reformador (cf. WA 18, 633) manifiesta a Erasmo que quienes hayan leído sus libros, no se extrañarán de dicho pensamiento. Pesch, o.c., p. 248-253, desarrolla las características del *deus absconditus* (el Dios encarnado) en la teología luterana. Chr. Gestrich, *Gott und das Leben. Bemerkung zur Aktualität von Luthers Gottesbegriff nach De servo arbitrio (1525) im 20. Jahrhundert*, en *Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag*, Tubinga 1982, p. 143-161, hace una apología del *De servo arbitrio* en el contexto de la teología actual.

116. Chantraine, o.c., p. 443.

117. Ibíd., p. 447. Hay que advertir que Lutero no se tomó en serio ni la cuarta parte del *De libero arbitrio* ni las precisiones posteriores de Erasmo en el *Hyperaspistes* (cf. Asendorf, o.c., p. 24).

118. Chantraine, o.c., p. 449.

119. Ibíd., p. 451.

120. Cf. Asendorf, o.c., p. 31-33.

121. Cf. Pesch, o.c., p. 75-79.

122. O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Maguncia 1967, p. 951.

partido de Occam», y aunque Pesch diga que es preciso no sobrevalorar esta opinión[123], como lo hacen Lortz y su escuela[124], manifiesta uno de los aspectos importantes para comprender la posición teológica del reformador. La tradición occamista disolvió el lazo que, según Tomás de Aquino, existía entre la naturaleza y la gracia, entre la razón y la revelación. Lutero hizo suya la terminología nominalista. Con su ayuda ataca el *maître à penser* de la escolástica clásica, Aristóteles. En la *Disputatio* de 1517 recién citada, dice, por ejemplo: «Casi toda la ética de Aristóteles es extraordinariamente nociva y enemiga de la gracia» (tesis 41); «Todo Aristóteles se comporta en relación con la teología como las tinieblas respecto a la luz» (tesis 50); «Amar a Dios sobre todas las cosas mediante las fuerzas naturales, es una ilusión» (tesis 18); «Es falsa la doctrina que afirma que hacer lo que se puede destierra los obstáculos a la gracia» (tesis 33); «Toda obra de la ley sin la gracia aparece externamente como buena; es, sin embargo, un pecado interior» (tesis 76). En el escrito *A la nobleza cristiana de la nación alemana* [1520] (WA 6, 404-469), el reformador ataca duramente las obras de Aristóteles y propone que sean desterradas de las escuelas, porque son nocivas para la juventud y llenas de toda clase de insidias. La psicología, la física, la ética y la metafísica de Aristóteles son sencillamente irreconciliables con la verdad cristiana, mientras que la lógica, la retórica y la poética pueden ser de alguna utilidad, porque tratan directamente con palabras, conceptos y definiciones, que ayudan a explicar la Escritura. El rechazo total que hace el reformador de la ética aristotélica se debe probablemente al hecho de que considera que el concepto paulino de justicia es absolutamente irreconciliable con el que propone Aristóteles[125].

Pesch, o.c., p. 585-595, ofrece una comparación entre Lutero y Tomás de Aquino (puntos de divergencia y de convergencia). Sobre las ventajas y los peligros de una tipologización de ambas teologías: Tomás (sapiencial) y Lutero (existencial), cf. ibíd., p. 935-948.

123. Cf. Pesch, *Hinführung*, ya citado, p. 21-22. Sobre las diversas interpretaciones que ha recibido el occamismo como factor influyente en la teología de Lutero, cf. Pesch, *Theol. d. Rechtfertigung*, ya citado, p. 708-714; O.H. Pesch-A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade uns Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, p. 110-118; P. Manns, *Nachwort*, en J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, ya citado, p, 360-370.

124. Cf. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, ya citado, I, p. 171-178.

125. B. Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit*, Lund 1955, p. 10-11.

«No se puede comprender la posición teológica de Lutero sin investigar la tradición occamista, de la que dependió en muchos aspectos y con la que, en sentido positivo y negativo, estaba conectado»[126]. Esto no significa en modo alguno que el reformador pueda ser considerado como occamista. Occam y sus discípulos subrayan la separación de la filosofía y de la teología. Lutero también, pero las motivaciones que aporta para hacer esta separación son muy diferentes. En la tradición occamista, la separación es el fruto de unas consideraciones de tipo epistemológico, mientras que el reformador la hace a partir de una perspectiva teológica, es decir, como consecuencia inmediata de la experiencia de lo que es la fe. Dicho de otro modo: el interés principal del occamismo consiste en dilucidar la posibilidad y las características del conocimiento humano. Lutero, por su parte, centra su atención en las características de la fe y en la ceguera de la razón en las cuestiones relacionadas con la fe[127]. Para el reformador, la teología no es tanto una ciencia superior a las demás ciencias, sino más bien un conocimiento de índole distinta, que no puede ser homologado con el resto de los conocimientos humanos. Enfrente a Occam, Lutero subrayó la irracionalidad de la fe, porque no tenía confianza en las posibilidades de la razón para conocer y explicar las cuestiones relativas a la fe, sobre todo a causa de la corrupción de la razón que participaba en los deseos perversos de la voluntad humana[128].

Hay que hacer aún otra precisión. Para el occamismo, la fe, despertada en el hombre mediante la predicación y la doctrina, es una *fides acquisita*. Esto significa que se considera que el hombre es capaz con sus fuerzas naturales de apropiarse de la verdad revelada. Para Lutero, en cambio, la fe no es ninguna «fe ganada», sino que el Espíritu Santo, de manera exclusiva, la infunde en el corazón del hombre, porque éste, solo, es incapaz de creer en la verdad revelada por la palabra divina[129].

En Erfurt, donde estudió Lutero, la forma del occamismo que

126. Ibíd., p. 8. Véase, además, H. Junghans, *Ockham um Lichte der neueren Forschung*, Berlín-Hamburgo 1968, p. 285-325; Oberman, *Luther*, ya citado, p. 126-130 (*Luther wird Nominalist*).

127. Cf. Hägglund, o.c., p. 42-43.

128. Véase Junghans, o.c., p. 324-325.

129. Cf. Hägglund, o.c., p. 82-86; Jungahns, o.c., p. 305-306.

prevalecía era la que había introducido en Tubinga Gabriel Biel[130]. Se refería primordialmente a la teoría del conocimiento, lo que se reflejaba en el hecho de no referirse a la teoría de la «doble verdad». De todos modos, Biel insistía en una estricta separación entre el ámbito de la filosofía y el de la teología. De ahí, la crítica fortísima a la función de la filosofía en el campo de la teología; crítica que reemprendió Lutero en sus ataques a la filosofía aristotélica.

La problemática de las relaciones de Lutero con la tradición teológica es muy complicada y en este caso, como en casi todos los demás, no se puede adoptar una actitud simplista. En una palabra; hay que evitar los «esquemas evolucionistas» para explicar la posición teológica del reformador. Tan reprobable es el punto de vista de Ebeling, por ejemplo, que considera que la teología medieval, a pesar de todas sus contribuciones a la explicitación del mensaje evangélico, es *insuficientemente cristiana*, y que, en consecuencia, hubo que esperar la aparición de Lutero para que el Evangelio fuera nuevamente predicado en toda su pureza, como la posición de algunos historiadores y teólogos católicos que creen que el reformador no valoró suficientemente la tradición católica y se limitó a criticar, como tradición católica, algunas excrescencias del nominalismo tardío. Cada época, a pesar de las aberraciones humanas, se encuentra en las manos de Dios y, por esto mismo, en ella se cumple la voluntad salvífica de Dios, que gratuitamente es ofrecida a todos los hombres. Lutero pertenece a su época, lo que significa que incluso a pesar suyo la prosigue y la cambia. Persistencia y cambio no son dos variables que estén arbitrariamente a disposición de los hombres. Pertenecemos a nuestra tradición de un modo mucho más decisivo de lo que pensamos en los momentos de ruptura y *también* somos hijos de nuestro tiempo de un modo mucho más agudo de lo que estamos dispuestos a creer cuando nos consideramos baluartes de un determinado orden establecido. El pensamiento de Lutero no puede entenderse ni al margen de unas continuidades ni al margen de unos cambios.

130. Cf. HDG II, p. 3. Sobre Biel, véase el exhaustivo estudio de H.A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation. Der Herbst der mittelalterlichen Theologie* [1963], Zurich 1965.

3. *Los primeros cursos de Lutero*

Para comprender a Lutero, creemos que puede ser muy útil esbozar, aunque sea muy brevemente, los primeros cursos de exégesis bíblica que impartió en la universidad de Wittenberg, porque la Reforma —como dice Otto Hermann Pesch— empezó en las aulas[131]. Lutero fue profesor de Sagrada Escritura (Antiguo y Nuevo Testamento) a partir de 1512. El año 1518, cuando llegó a Wittenberg Philipp Melanchthon, éste se hizo cargo de los cursos sobre el Nuevo Testamento, y Lutero (con la excepción del gran comentario a la epístola a los Gálatas de 1531 [WA 40 I, 15-688, 40 II, 1-184]), de la explicación del Antiguo Testamento. Querríamos fijar nuestra atención en el primer curso sobre los salmos y, después, en la interpretación de san Pablo del joven Lutero, porque es durante estos años cuando acontece la ruptura de la Reforma[132].

a) El primer curso sobre los salmos

Este primer curso de Lutero (*Dictata super Psalterium*, WA 3, 11-652; 4, 1-462) es el más extenso de todos los que impartió y uno de los que ofrece una interpretación más difícil. El reformador empieza a poner en práctica su método teológico, que equivale a una cuidada exégesis de la Escritura. Hay que tener en cuenta que, en la interpretación de los libros bíblicos, Lutero ponía encima de la mesa la totalidad de su teología[133]. Esta concepción de la teología *y* de la interpretación bíblica, empezó a abrirse paso durante el curso sobre los salmos de 1513-1515. Inicialmente, Lutero seguía los pasos de la exégesis

131. Cf. Pesch, *Hinführung*, ya citado, cap. III.

132. Una temática de la máxima importancia, que aquí no podemos desarrollar, es el descubrimiento que hizo Lutero de san Agustín, sobre todo del san Agustín antipelagiano. Véase sobre esta cuestión los excelentes trabajos de L. Grane, *Divus Paulus et S. Augustinus, interpres eius fidelissimus. Über Luthers Verhältnis zu Augustin*, en *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tubinga 1973, p. 133-146; íd., *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Leiden 1975.

133. Véase la nota 46. Además: G. Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeutik* [1951], en *Lutherstudien* I, Tubinga 1971, p. 1-2; E. Bizer, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen-Vluyn [3]1966, p. 15-22.

medieval de la Escritura (cuestión de los cuatro sentidos)[134]. La superación definitiva de la práctica medieval no tendrá lugar hasta 1519, cuando Lutero se referirá *exclusivamente* al *sensus litteralis* de los libros sagrados. Karl Bauer ha escrito que Lutero «se convirtió en reformador mediante su nueva hermenéutica»[135]. Contra este autor que cree que el curso sobre los salmos no hace más que continuar los métodos exegéticos clásicos, Ebeling afirma que «ya en los años 1513-1515, en el camino y con los medios de la hermenéutica tradicional, Lutero puso el fundamento de su teología reformada»[136].

¿Qué es lo nuevo que aparece en el trabajo exegético primerizo del reformador? En esta explicación de los salmos surge algo que sería absolutamente extraño para un exegeta medieval: se trata de un esfuerzo gigantesco por comprender el texto de los salmos como palabra de Dios, que da testimonio de Cristo. A fin de realizar su explicación, Lutero trabaja con dos esquemas hermenéuticos, que son como los brazos de una tenaza; una tenaza que ha de romper la cáscara de una nuez muy dura (imagen con la cual a menudo el reformador da a entender las dificultades interpretativas de la Escritura). Uno de los esquemas se refiere al cuádruple sentido de la Escritura, tal como se practicaba en la edad media. El otro se refiere a la contraposición de *espíritu* y de *letra*[137].

La contraposición de espíritu y de letra lleva a la distinción *coram Deo* y *coram mundo*. La categoría «espíritu» significa al mismo tiempo la inaccesibilidad y la indisponibilidad de Dios, mientras que la categoría «letra» expresa a la vez la autosuficiencia del hombre y la cólera de Dios. Lutero no separa estas dos categorías: las ve coimplicadas, porque «el espíritu se esconde en la letra» (WA 3, 256)[138]. La misma palabra puede ser comprendida como *letra* (y entonces es juicio de Dios) y como *espíritu* (y entonces es palabra de gracia). «La fuerza de la Escritura no consiste en transformarse en el que la estu-

134. Cf. Ebeling, o.c., p. 3; Lohse, HDG II, p. 5.

135. K. Bauer, cit. en Ebeling, o.c., p. 5. Sobre la hermenéutica del joven Lutero, cf. A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium. Zum Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung*, Paderborn 1960; Lohse, *Martin Luther*, ya citado, p. 154-157.

136. Ebeling, o.c., p. 6; cf. ibíd., p. 7.

137. Cf. ibíd., p. 11-12. Prescindimos del primer esquema por suponerlo ya conocido del lector.

138. *Spiritus enim latet in littera, que est verbum non bonum, quia lex ire. Sed spiritus est verbum bonum, quia verbum gratiae.*

dia, sino en hacer que su amador se transforme en ella y en su fuerza [...] Porque no me transformas tú a mí, sino que tú eres transformado en mí (*Et nota, quod Scriptura virtus est hec, quod non mutatur in eum, qui eam studet, sed transmutat suum amatorem in sese ac suas virtutes [...] Quia non tu me mutabis in te [sicut heretici faciunt], sed tu mutaberis in me. Nec ego a te, sed tu a me denominaberis*)» (A 3, 397). En el preámbulo de su explicación de los salmos, Lutero anota *Prefatio Ihesu Christi filii dei et domini nostri in Psalterium David* (WA 3, 12). Esto ya pone de relieve que la única clave para la interpretación de los salmos es Jesucristo. El hecho de que los refiera a Cristo (a su vida y a su obra) es algo que se encuentra en la tradición teológica medieval. El reformador, no obstante, inicia aquí su propio camino. En efecto, se percibe ya la representación de que Dios actúa *absconditus sub contrario* y que, en consecuencia, el juicio y la justificación son las dos caras de la única acción divina, que culmina en la comprensión de la cruz de Cristo. Así, por ejemplo, las palabras sobre el abandono de Dios (Sal 22, Vulg.) son interpretadas cristológicamente (cf. WA 3, 134-136), sin que ello signifique poner en tela de juicio las expresiones del dogma cristológico[139].

Es difícil discernir si el reformador en su primer curso sobre los salmos alcanzó ya su convicción reformadora, es decir, no se pueden separar con absoluta seguridad los aspectos teológicos tradicionales de los nuevos aspectos, que más tarde constituirán la típica teología luterana. Una cuestión que conviene destacar es la comprensión del pecado que presenta Lutero en esta explicación de los salmos, que difiere de las habituales de su tiempo. «Propiamente, el pecado del hombre es espiritual; no consiste en la transgresión de los preceptos rituales [...]. El hombre conoce su pecaminosidad ante el sufrimiento de Cristo»[140]. Ya en el Lutero de estos años primerizos es de capital importancia el hecho de que la confesión del pecado es a la vez conocimiento y reconocimiento de que sólo Dios es justo: «Dios es justificado por aquel que se acusa, se juzga y se condena a sí mismo.» Lutero llega a afirmar que «cuanto más nos condenamos, nos imprecamos y nos maldecimos, tanto más rica y abundante se vierte la gracia de Dios en nosotros»[141].

139. Cf. Lohse, HDG II, p. 6; Ebeling, o.c., p. 29-32.

140. Lohse, HDG II, p. 7.

141. Cit. en ibíd.

Bernhard Lohse manifiesta que el curso sobre los salmos introduce una nueva dirección en la comprensión de la cena del Señor. Sobre el Sal 110,4 (Vulg.) («Él hizo un memorial de sus prodigios»), Lutero afirma: «Estos prodigios han sucedido originariamente en los sufrimientos de Cristo; [ahora], de acuerdo con su modelo han de conformarse todos (*ad cuius exemplum omnes formari necesse est*). El sacramento de la eucaristía es la memoria de su sufrimiento, es decir, de sus prodigios. En este sufrimiento, todos los que le temen son restaurados y, en él, son también alimentados» (WA 4, 243). Hay que hacer notar que para el reformador lo que es decisivo es el carácter *espiritual* del sacramento: «Ciertamente, este alimento y esta memoria son dobles: sacramental y espiritual. Espiritual es precisamente la predicación de Cristo y del Evangelio» (WA 4, 243)[142].

Mientras que la sacramentología posee un alcance muy limitado en el curso sobre los salmos, la eclesiología, en cambio, ocupa un lugar muy importante. Encontramos ahí a la Iglesia como *corpus Christi* y como *populus fidelis*[143]. Una cuestión altamente significativa es la aplicación de la contraposición *spiritus-littera* en la Iglesia como expresión de la «Iglesia invisible» y de la «Iglesia visible»[144]. En la teología de los años venideros, Lutero fundamentará mucho más adecuadamente esta distinción, que llegará a constituir uno de los ejes de su pensamiento teológico. En los *Dictata super Psalterium* se puede detectar una fuerte crítica a la Iglesia, a la que acusa del hecho de que la fe no sea poderosa a causa de la importancia otorgada a la justificación por las obras (cf. WA 3, 355).

142. Lutero, en el comentario de este salmo (110, vulg.), observa que Cristo alimenta a los espirituales *ex adipe frumenti, id est spiritu, illos* [a los carnales] *auten litera* (WA 3, 243). Lohse, HDG II, p. 8, pone de manifiesto que algunas cuestiones clásicas de sacramentología como, por ejemplo, la distinción entre el *opus operatum* y el *opus operantis* son apenas tenidas en cuenta. La citada cuestión sólo aparece una vez y el reformador se manifiesta contrario a la comprensión tradicional del *opus operatum. Non enim sufficit nobis, quod placeat ex opere operato et non ex opere operantis. Quia non ideo nobis datum est, quod tantum ex se placere debeat, immo omnino ex nobis. Alioquin iam non esset sacrificium. Quare frustra edificant, ornant, multiplicant ecclesias ac instituunt missas, qui non et ipsi sacrificant seipsos in sacrificium laudis et confessionis. Que confessio consistit in verbo et opere et animo* (WA 3, 280).

143. Cf. Lohse, HDG II, p. 9.

144. Cf. Ebeling, o.c., p. 28-29; Lohse, HDG II, p. 9-10. Lutero desarrolla la oposición espíritu-letra sobre todo en el comentario del salmo 118 (vulg.) (esp. cf. WA 4, 352-356).

b) Interpretación de san Pablo

La obra exegética de Lutero después de la explicación de los salmos se concentró en la epístola a los Romanos (1515-1516) (WA 56, 3-528; 57, 5-232), a los Gálatas (1516-1517) (WA 57, 5-108) y a los Hebreos (1517-1518) (WA 57, 5-238)[145]. Respecto al comentario de los salmos, se puede observar un cambio profundo tanto en relación con los temas desarrollados por Lutero como por el método exegético que emplea. Los temas se concentran en el pecado, la justificación y la justicia de Dios. En lo que se refiere al método hay que decir que la aplicación del cuádruple sentido de la Escritura retrocede notablemente, y se impone cada vez más una exégesis gramático-histórica y «pneumática».

Es importante comprobar que en el comentario a la epístola a los Romanos se sirve del texto griego original a partir del capítulo 9, versículo 10, es decir, en el mismo momento en que llegó a sus manos la edición publicada por Erasmo.

La autoacusación del hombre ante Dios, que había sido ya uno de los temas prevalentes en el comentario de los salmos, se presenta en la explicación de la epístola a los Romanos con mucha más fuerza[146]. «La suma de esta epístola [Rom] es destruir, arrancar y aniquilar toda la sabiduría y toda la justicia de la carne, por grandes que puedan ser a los ojos de los hombres y a nuestros propios ojos y por más que hayan sido realizadas con espíritu sincero, para implantar, aumentar y hacer crecer el pecado, por más que el hombre sea de la opinión de que no existe.» Más adelante continúa: «Porque Dios no quiere salvarnos mediante nuestra propia justicia, sino mediante una justicia ajena a nosotros, que no proviene de nosotros, ni nace de nosotros, sino que nos viene del exterior; no brota de nuestra tierra, sino que baja del cielo» (WA 56,157)[147]. Con todas estas expresiones, Lutero quiere dar a entender que el hombre es una existencia fracasada en relación con Dios y que no posee ningún honor ni ninguna gloria

145. Hay que advertir que las obras contenidas en WA 57 tienen paginaciones independientes.

146. Sobre el comentario de la epístola a los Romanos, cf. Bizer, o.c., p. 23-59; sobre la epístola a los Hebreos, cf. ibíd., p. 75-93.

147. Sobre la justicia pasiva, cf. H.J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze* 2, Munich 1980, p. 71-72; Pesch, *Theol. d. Rechtf.*, ya citado, parte primera, cap. IV.

sobre los que pueda hacerse fuerte[148]. Como destaca Brecht, Lutero vio su misión en estos comentarios iniciales, en el hecho de acentuar la pecaminosidad del hombre. El pecado original es una realidad omnipresente en la existencia humana, que nada ni nadie puede hacer desaparecer[149]. Este pecado original y radical es, en realidad, la *concupiscencia*, «cuya esencia íntima es la propia justicia, la propia complacencia y el propio interés»[150]. Si el hombre se deja seducir por su propia justicia, figurándose que de esta manera obtendrá la salvación, no hace entonces otra cosa que curvarse hacia sí mismo (*curvitas*), refiriéndolo todo a sí mismo, buscándolo todo exclusivamente en él. Puesto en esta tesitura, ni la confesión, ni las obras de piedad, ni la accesis son capaces de curar el mal radical que anida en el corazón humano; más aún: pueden ser los medios que lo pierdan definitivamente, porque pone en ellos una confianza, que no es otra cosa que autoconfianza en las propias obras.

De buen principio (comentario a Rom 1,1), Lutero establece el *extra nos* de la justicia de Dios. Muy posiblemente la mística medieval con sus representaciones del *raptus* y del *amor exstaticus* contribuyó a la formación de la conceptualización del reformador[151]. K.H. zur Mühlen afirma que Lutero no hace un uso místico de la fórmula *extra nos*, sino que le sirve solamente para ejemplificar su doctrina de la justificación[152]. Lohse, y con él la mayoría de luteranos, es de la opinión que la justicia ajena, tal como la entiende Lutero en la explicación de la epístola a los Romanos, no tiene precedente alguno en la

148. De ahí la importancia de la *humildad* en el Lutero de esa época. La humildad es «lo que es exigido del hombre; no es la fe, sino lo que sigue a la fe» (Bizer, o.c., p. 51). Sobre la cuestión de la humildad, cf. Pesch, *Hinführung*, ya citado, p. 89-90.

149. Cf. Brecht, o.c., p. 133.

150. Iserloh, o.c:, p. 75. Iwand, o.c., p. 42-49, ha puesto de relieve el cambio profundo que sufre el concepto «concupiscencia» en las manos de Lutero, ya que éste lo pone en conexión con la cruz de Cristo. Cf., además, P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers,* Gütersloh [3]1972, p. 133, 139.

151. Cf. el estudio exhaustivo de K.H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik,* Tubinga 1972, cap. III.

152. Cf. ibíd., p. 96, 146. Contra esta opinión, véase Pesch, o.c., p. 293. Véase, además, nuestro excurso *Lutero y la mística.* Hay que tener en cuenta la alergia que experimentan los autores protestantes a considerar que Lutero haya podido sufrir alguna influencia de la mística. Sin embargo, no parece arriesgado afirmar que de algún modo debió de influir en él, si consideramos el hecho de sus años de formación en Erfurt.

tradición teológica, a pesar de que, de alguna manera, ya había insinuado su alcance en el comentario de los salmos[153]. Por esto, la explicación de esta epístola muestra una profundización, en relación a los comentarios que había hecho de los salmos, sobre todo en la cuestión de la comprensión de la justicia de Dios, presentada como la *causa salutis.* No se trata de aquella justicia que proviene del hombre y es aplicada por el hombre, sino de la que tiene como origen exclusivo a Dios mismo y que acontece mediante la fe en el Evangelio[154].

En estos años (1515-1518), Lutero confronta cada vez más decididamente la *justicia de la ley* con la *justicia de la fe*[155]. Así, por ejemplo, en el comentario a Gál 2,16 («sabemos que no se justifica el hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo»), afirma: «Una maravillosa y nueva definición de la justicia, aunque habitualmente se la define como la virtud que da a cada uno "aquello que le corresponde"» (WA 57 II, 69). De este modo, como hace notar Lohse, Lutero delimita la concepción paulina de la justicia de la concepción aristotélica y escolástica[156].

En lo que se refiere a la comprensión de los sacramentos (sobre todo de la eucaristía), de la Iglesia y del monaquismo, la exégesis de los escritos bíblicos que hace Lutero durante los años 1515-1518 avanza hacia las concepciones definitivas del reformador. Así, por ejemplo, mantiene todavía el concepto de «sacrificio» para explicar la eucaristía, pero lo interpreta en el sentido de *memorial.* Mucho más decidido se muestra en el rechazo de la escolástica, a la vez que toma como base el pensamiento de Agustín[157].

Debemos hacer constar que un rasgo muy interesante de este período de la reflexión de Lutero es que, juntamente con la ineludible necesidad de proclamarse y de aceptarse como pecador, busca un proceso para llegar a ser justo. Un proceso, desde luego, que no quiere tener nada que ver con las obras y las prácticas que tan duramente vituperó. En sus comienzos, el reformador describe este proceso de llegar a ser justo —también lo llama proceso de la educación

153. Cf. HDG II, 12.

154. Cf. HDG II, p. 12-13. La expresión *iustum reputare,* que tanta importancia tendrá en la posterior teología luterana, ya se halla en la explicación de la epístola a los Romanos de 1515-1516.

155. Cf. Bizer, o.c., p. 39-43.

156. Cf. Lohse, HDG II, 14.

157. Cf. ibíd., p. 14-16.

divina del hombre— como dejarse moler entre las piedras de molino, que son, por un lado, el temor de Dios y, por el otro, la esperanza en su misericordia. Es aquí donde se encuentra la afirmación, mil veces repetida, de que el hombre es un ser perdido, que solamente puede ser salvado por Cristo. Pero Cristo salva al hombre en la medida en que, primeramente, lo humilla y le enseña el temor de Dios. Para decirlo en pocas palabras: el Evangelio mezcla la cruz y la vida[158]. La realidad de Cristo tiene en su centro más íntimo la cruz. Lutero descubre en el misterio de la cruz la acción divina. Por esto, el reformador integra la cruz de Cristo en la vida del creyente, el cual está llamado a descubrir la acción salvadora de Dios, mediante la cruz de Cristo, en las pruebas siempre inconclusas de su propia existencia[159]. Hans Joachim Iwand, en relación con lo que hemos dicho, afirma: «La teología de la cruz es el compendio de toda la teología de Lutero»[160]. Y hay que añadir aún otro aspecto de esta cuestión, destacado en 1929 por W. von Loewenich: «Lutero no habría llegado nunca a su *theologia crucis, si no hubiese sido monje*»[161]. Mediante los sufrimientos de Cristo somos realmente justificados, pero esta justificación es inseparable de la crucifixión de la carne mediante el Evangelio. La salvación, pues, tiene su cumplimiento únicamente después de la muerte; la elevación tiene lugar después de la humillación. Para Lutero, en el comentario de la epístola a los Romanos —y esto constituye un aspecto de su teología que mantendrá durante toda su vida—, el hombre que acepta su pecado, el hombre, como dice literalmente, que «libremente se reconoce para la condenación, éste ha satisfecho a Dios y es justo». Y continúa: «Esto acontece por la fe, en la que el hombre hace cautiva su inteligencia bajo la palabra de la cruz, se niega a sí mismo, renuncia a todas las cosas, muere a sí mismo y a todo.»

Esta teología de la humildad que Lutero explicó durante los primeros años de Wittenberg no posee aún todas las facetas de las épocas posteriores, pero ya se insinúan en ella algunos elementos decisivos. El más importante es el carácter extrincesista de la salvación. Los historiadores no están de acuerdo en si las lecciones de los años 1515-1518 son ya protestantes o no[162]. Quizá esto no tiene mucha importancia, si se tiene en cuenta que el desenvolvimiento de las personas, a pesar de que conviene no olvidar los imprevistos que pueden forzar su opción en un sentido o en otro, se realiza normalmente de forma progresiva. Si estas lecciones no eran aún protestantes, no cabe duda alguna de que preparaban el terreno. Si lo eran ya, entonces no hay problema.

III. Teología de Lutero

Muchos aspectos de la teología de Lutero ya han sido considerados en la exposición de la vida y en los tres excursos[163]. Sólo nos falta

158. En una palabra: el *Christus crucifixus* es el punto de relación decisiva para el creyente (cf. H.J. Iwand, *Luthers Theologie*, Munich 1974, III, 2, 2).

159. Cf. W. von Loewenich, *Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte*, Witten 1959, p. 266-267.

160. Iwand, o.c., p. 35. Según este autor, la cruz «significa destrucción de su [del hombre] *virtus*, de su *sapientia* y *iustitia*; la cruz significa la destrucción del hombre natural» (ibíd., p. 38). Véase sobre esta cuestión J.P. Gabus, *Dieu révélé en Jésus-Christ*, en *Luther aujourd'hui*, Louvain-la-Neuve 1983, p. 145-159, esp. 150-153.

161. W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis* [1929], Witten ^{5}1967, p. 191 (la cursiva es de Loewenich). «En la celda monacal se halla el origen de su [de Lutero] Reforma» (Loewenich, *Von Augustin zu Luther*, ya citado, p. 253).

162. García Villoslada, o.c., I, p. 314-315, es de la opinión de que la doctrina del comentario de la epístola a los Romanos ya es protestante. Bizer, o.c., p. 93, pone de relieve que en el mismo se hallan «cosas viejas» y «cosas nuevas», pero algunas expresiones como, por ejemplo, *iustitia Dei*, la muerte de Cristo y el concepto de fe ya han adquirido una significación completamente nueva.

163. Sobre el pensamiento teológico de Lutero, véase K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. I: *Luther*, Tubinga ^{6}1932; R. Prenter, *Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie* [1944], Munich 1954; C. Stange, *Die Anfänge der Theologie Luthers*, Berlín 1957; W. von Loewenich, *Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte*, Witten 1959; íd., *Luthers theologia crucis*, Witten ^{5}1967; E. Wolf, *Peregrinatio*. I: *Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*. II: *Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, Munich ^{2}1962, 1965; H.J. Iwand, *Gesetz und Evangelium* (NgW IV), Munich 1964; íd., *Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze*, Munich 1965; íd., *Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen* [1930], Munich ^{3}1966; íd., *Luthers Theologie* (NgW V), Munich 1974; íd., *Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufästze* 2, Munich 1980; L. Pinomaa, *Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers*, Gotinga 1964; G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tubinga 1975; íd., *Lutherstudien* I; II: 1, *Disputatio de homine. Text und Traditionshintergrund*; 2, *Disputatio de homine. Die philosophische Definition des Menschen*; III: *Begriffsuntersuchungen-Textinterpretionen-Wirkungsgeschichtliches*, Tubinga 1971, 1977, 1982, 1985; E. Bizer, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen ^{3}1966; R. Hermann, *Luthers Theologie* (GnW 1), Gottinga 1967; íd., *Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums* (GnW 2), Gotinga 1981; O.H.

ahora tratar algunas cuestiones que nos parecen especialmente relevantes para adquirir una comprensión mínima del pensamiento del reformador de Wittenberg. Hay que advertir por adelantado que no nos será posible hacer una exposición ni de todos los aspectos de la teología luterana ni de las numerosas controversias a que ha dado lugar, tanto en el seno de la Reforma, como por parte de la teología católica.

1. *La cuestión de la justificación*

Desde los días de Lutero, se ha designado la justificación como el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*[164]. Con todo, la interpretación no sólo de su contenido, sino también de su posición, dentro de la totalidad de la teología de Lutero ha experimentado muchísimas variaciones[165]. El año 1518 representa un punto firme para la comprensión de este artículo, a pesar de que pueden percibirse ya resonancias bastante claras del mismo algunos años antes.

En este apartado consideraremos la problemática, primeramente de modo muy generalizado; después intentaremos tratar separadamente algunos aspectos que la constituyen. Esto significa que será inevitable la repetición de algunas cosas, pero se ha de tener presente

---

Pesch, *Theologie der Rechtfertingung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Maguncia 1967; íd., *Hinführung zu Luther*, Maguncia ²1983; A. Peters, *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift*, Berlín-Hamburgo 1967; E. Kinder-K. Haendler (dir.), *Gesetz und Evangelium, Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Darmstadt 1968; H. Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Gestesgeschichte*, Gotinga ²1970; P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh ³1972; R. Seeberg, *Dogmengeschichte* IV/1, ya citado, 73-88; M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur*, París 1973; D. Olivier, *La foi de Luther. La cause de l'Évangile dans l'Église*, París 1978; B. Lohse, HDG II, p. 1-69; R. Weier, *Das Theologieverständnis Martin Luthers*, Paderborn 1976; G. Chantraine, *Erasme et Luther*, París-Namur 1981; H. Badura, *Dasein vor Gott. Rechtfertigung in der Kirche beim jungen Luther*, Salzburgo-Munich 1983; Y. Congar, *Martin Luther, sa foi, sa Réforme, Études de théologie historique*, París 1983; R. Schwarz, *Luther*, Gotinga 1986.

164. Cf. Pesch, *Theol. d. Rechtf.*, ya citado, p. 152-159. Comentando al profeta Isaías, Lutero afirma: *Atque hic* [Is 53,4] *est articulus iustificationis credere Christum pro nobis passum... hunc locum, qui recte tenet, ille summam Christianismi tenet* (citado en ibíd., p. 157, nota 16).

165. Cf. A. Peters, *Glaube und Werk*, ya citado, p. 5-14.

que éste es precisamente el punto culminante del pensamiento teológico de Lutero, que lo presentó de diversas formas no siempre coincidentes y que, finalmente, nuestro universo mental está muy alejado del universo mental del siglo XVI en Alemania[166].

En su comentario a la epístola a los Romanos de los años 1515-1516, la mayor dificultad que encontró Lutero fue la de cómo interpretar la «justicia de Dios» de Rom 1,17[167]. Él había aprendido a comprender la justicia de Dios filosóficamente como justicia formal o activa, de acuerdo con la cual Dios es justo y castiga a los pecadores y a los injustos[168]. A partir de ahí se le presentaba como imposible cualquier clase de reconciliación entre el Dios justiciero y el hombre, aunque este hombre, como era su propio caso de fraile «cumplidor», tratara con todas sus fuerzas de satisfacer la justicia de Dios[169]. Lutero se encontraba en una enorme tensión que lo condujo a querellarse con Dios. Afirma: «Como si no fuera suficiente que los miserables pecadores, ya condenados por el pecado original a la perdición, se vieran presionados por las exigencias de los diez mandamientos, Dios les añade aún unos trabajos adicionales, y nos carga, por medio del Evangelio, en el sentido de Rom 1,17 y 18, con su justicia y su cólera.» En una forma más penetrante aún clama: «Me enfurecía con una conciencia tan salvaje y enloquecida, golpeaba sin miramientos este pasaje paulino [Rom 1,17-18], anhelando hambrienta y desmesuradamente llegar a saber qué quería [decir] san Pablo.» Fue a través de la misericordia de Dios como descubrió el significado de la justicia de Dios. Lutero empezó a comprender la justicia de Dios, de la que vive el justo, como un *regalo* de Dios, es decir, como la justificación por la sola fe[170]. Con una terminología que no es aún la definitiva, el refor-

---

166. En esta exposición seguimos fundamentalmente lo que dijimos en *Martí Luter*, ya citado, p. 72-85.

167. La investigación capital sobre la *iustitia Dei* en Lutero, relacionada con Rom 1,17, sigue siendo la de Bizer, o.c., p. 23-52. Véase también Pesch, o.c., p. 19-20, 163-165; Iwand, *Glaubens-gerechtigkeit*, ya citado, p. 105-108.

168. Sobre los presupuestos antropológicos y hamartológicos de la doctrina de la justificación, cf. Peters, o.c., p. 40-47; Badura, o.c., p. 28-47.

169. Cf. R. Hermann, *Gottes Gerechtigkeit und unsere Rechtfertigung*, en *Studien zur Theologie Luthers*, ya citado, p. 43-54, esp. 53-54.

170. Cf. Badura, o.c., p. 105-112. «La justicia es nuestra, porque nos ha sido regalada por misericordia; pero, sin embargo, es una justicia que nos es ajena (*aliena a nobis*), porque nosotros no la hemos merecido» (*Disputatio de iustificatione* [1536], WA 39 I, 109).

mador, en el año 1518, ya afirma que el Evangelio revela la justicia pasiva de Dios, mediante la cual el Dios misericordioso nos justifica por la sola fe. Se podría resumir en una fórmula el giro que dio Lutero: *el Dios justo es también el Dios misericordioso.* De esta manera, la imagen de Dios justiciero e implacable que había amargado los años jóvenes de Lutero es sustituida por la del Padre de las misericordias. Hans Joachim Iwand, en uno de los mejores estudios que existen sobre la justificación luterana, ha escrito: «La justicia de Dios ha de ser la síntesis de su nueva revelación en Cristo Jesús y ha de incluir: amor, perdón, piedad, misericordia»[171]. La justicia divina que se manifiesta en el mundo mediante Jesucristo no excluye al pecador, sino que lo incluye, porque Dios regala al hombre la justicia de su Hijo[172].

En este período, entre enero y septiembre de 1518, es cuando puede comprobarse la fijación terminológica e ideológica de un proceso que había durado algunos años. Hay que señalar que Lutero intentó aplicar esta nueva manera de comprender la justificación a todos los atributos de Dios: obra de Dios, fuerza de Dios, sabiduría de Dios, salvación de Dios, etc.; en todo encontraba la imperiosa necesidad de su comprensión pasiva. Es Dios quien crea en nosotros, quien nos hace fuertes, sabios, quien nos salva. Y lo que es todavía más importante: los atributos de Dios son acciones para nuestro bien y no proyectiles en contra de nosotros, para hundirnos a causa de nuestra fragilidad congénita. Lutero, llevado por un *raptus* casi místico, manifiesta que a partir de aquí Rom 1,17 fue la dulce puerta para entrar en el paraíso[173].

---

171. Iwand, o.c., p. 107; cf. ibíd., p. 105-106. Véase, además, Iwand, *Luthers Theologie,* ya citado, p. 101-104.

172. Cf. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit,* ya citado, p. 108-109; íd., *Luthers Theologie,* p. 105-110 (*«Christus und die Seinen»*). Ya en la obra primeriza de Lutero se pone de manifiesto la importancia del *simul iustus et peccator.* Esta fórmula, según R. Hermann, contiene la totalidad de la teología del reformador (cf. Pesch, o.c., p. 109; Ebeling, *Luther,* ya citado, p. 14-15). Pesch, o.c., p. 109-122, ofrece una exhaustiva discusión del alcance de dicha expresión, que destaca sobre todo el perdón del pecado, la situación de combate del hombre contra el pecado y la iniciativa exclusiva de Dios en el asunto de la justificación.

173. Cf. Pesch, *Hinführung,* ya citado, p. 81-83.

a) Ley-Evangelio

Muy brevemente hemos de considerar un par de términos (ley y Evangelio), designados por Otto Hermann Pesch como la «estructura fundamental de la teología de la justificación de Lutero»[174] y por Gerhard Ebeling como «la fórmula fundamental de la comprensión teológica [de Lutero]»[175]. Ya en el año 1517, el reformador había comprendido que la ley era una magnitud negativa. La tarea que se le imponía a partir de ahí era de no convertir el Evangelio en ley como si ése fuera una especie de «ley en potencia». Lutero, como ha quedado ya comprobado, había alcanzado hacia el año 1514 una teología de la humildad, que nada tenía que ver con la virtud conventual, sino con el juicio de Dios, ante el cual toda grandeza humana es nada. A través de este juicio, el hombre llega a ser justo ante Dios: éste es propiamente el camino del Evangelio. Lutero da un paso adelante cuando descubre el concepto *promissio,* que es la respuesta de Dios a la autoacusación del hombre. En el comentario de la epístola a los Romanos, el reformador equipara esta *promissio* con el Evangelio[176].

Esta comprensión de la promesa o del Evangelio como buena nueva de Cristo, que da cumplimiento a todas las cosas, se encuentra desde luego dentro del ámbito señalado por san Pablo, pero no es aún, según Pesch, Ebeling, Lohse, etc., la comprensión realmente luterana del Evangelio[177]. Cuando a partir del cumplimiento de la promesa historicosalvífica se abra paso el Evangelio viviente que *hic et nunc* supera y pone término a la ley, la cual también tiene validez *hic et*

---

174. Cf. Pesch, *Theol. d. Rechtf.,* ya citado; íd., *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Fragen an die Kirche,* Friburgo-Basilea-Viena 1982, p. 58-59; Iwand, *Glaubensgerechtigkeit,* ya citado, p. 49-82; Althaus, o.c., p. 218-238. Uno de los teólogos que hay que tener más en cuenta en esta discusión es Hans Joachim Iwand. En el cuarto volumen de sus *Nachgelassene Werke* considera ampliamente esta problemática. Los editores le han dado significativamente el nombre *Gesetz und Evangelium.*

175. G. Ebeling, *Luther (Theologie),* en RGG IV (Tubinga ³1960), 507. Sobre el origen histórico de esta fórmula en Lutero, cf. Pesch, *Gerechtfertig,* ya citado, p. 59-66. La distinción ley-Evangelio es de capital importancia para comprender el pensamiento de Lutero. Sin embargo, hay que decir que las interpretaciones que se han hecho de la misma son tan variadas y, a menudo, contradictorias que muy difícilmente los entendidos han podido llegar a un consenso sobre su verdadera significación.

176. Cf. E. Wolf, *Habere Christum omnia Mosi,* en *Peregrinatio* II, ya citado, p. 28, 36-39.

177. Véase, por ejemplo, Lohse, *Lutherdeutung,* ya citado, p. 19-32; Bizer, o.c., *passim.*

nunc, entonces se podrá hablar del «arte más excelente de la cristiandad», que es como Lutero nombra la fórmula «ley y Evangelio»[178]. En el Lutero del año 1518, ley y Evangelio aparecen ya como una fórmula consolidada. Seguramente en Augsburgo (1518), ante el cardenal Cayetano, el reformador la precisó más aún. Según Iwand, la distinción entre ley y Evangelio constituye la diferencia fundamental entre la teología de Lutero y la teología escolástica. Cita el siguiente «dicho de sobremesa»: «Hay que aprender a distinguir cuidadosamente la ley y el Evangelio; porque quien pueda hacer esta distinción que dé gracias a Dios nuestro señor, y puede considerarse sin duda como teólogo. En mis pruebas no la puedo hacer tan esmeradamente como de verdad querría»[179].

Lutero comprende la acción de Dios mediante oposiciones: Dios levanta en cuanto anonada; hace vivir en cuanto mata. Este anonadamiento y esta muerte son desde el principio obra del mismo Evangelio en su identidad con el juicio de Dios. A partir de 1518, el reformador comprendió más claramente que la función de la ley es matar y aniquilar, mientras que el consuelo del Evangelio consiste en dar vida. De hecho, el Evangelio es el exacto contrario de la ley. En el comentario de la epístola a los Romanos, Lutero afirma que la ley exige del hombre: *Redde, quod debes*, mientras que la consolación del Evangelio le manifiesta: *Dimittuntur tibi peccata tua*.

Hay que prestar atención al hecho de que para Lutero la distinción ley-Evangelio no tiene un sentido abstracto conceptual, sino que se trata de mantenerla en las pruebas a que se ve sometido el hombre. La prueba es precisamente, de acuerdo con el pensamiento del reformador, la mezcla de la ley y del Evangelio. La vida siempre va adelante, lo que significa que las pruebas se presentan en ella siempre de nuevo. En esta situación, la ley tiende a constituirse, frente al Evangelio, como la *norma normans* que puede dar solución, mediante las obras y los méritos, a la cuestión de la salvación eterna del hombre[180]. El «arte del demonio» consiste, según Lutero, en hacer «del Evangelio una ley». Hay que comprobar, de acuerdo con el testimonio del reformador, que la distinción entre la ley y el Evangelio es siempre muy difícil. Un discípulo suyo, Johann Schlaginhaufen, explica la siguiente anécdota. En cierta ocasión manifestó a Lutero que no podía distinguir en la vida cotidiana entre una y otro. A lo que respondió Lutero: «Sí, estimado *magister* Johann, si pudierais distinguirlo seríais entonces doctor.» En ese momento Lutero se levantó, se descubrió la cabeza y dijo: «Si pudierais distinguirlo, os diría, querido Johann, que sois un sabio. San Pablo y yo mismo no lo hemos descubierto por ahora»[181]. Solamente el Espíritu Santo, como dice en un sermón de 1532, puede ser el maestro que enseñe a hacer esta distinción. El hombre, con sus solas fuerzas, nunca lo podrá conseguir[182].

¿Cuál es, pues, la función de la ley en relación con la distinción ley-Evangelio? En primer término, la ley exige al hombre algo totalmente imposible de llevar a cabo; en segundo lugar, le ofrece la oportunidad de llegar a conocer su pecado (*cognitio peccati*) en el sentido de Rom 3,20. La ley me hace consciente de mi concupiscencia. Lutero lo explica muy plásticamente en una glosa. «Profundamente escondido, el fuego duerme en la cal viva. Se ignora que esté allí. Pero cuando se rocía con agua, entonces [el fuego] recibe la posibilidad de mostrarse. El agua no ha creado el fuego, sino que ha hecho posible que éste se mostrara.» La ley es, respecto al pecado, esta posibilidad de mostrarse, es decir, la concupiscencia flamea en el hombre como el calor en la cal viva rociada con agua. El hombre desearía que la ley no existiera, porque entonces sería libre, pero el conocimiento experimental (*cognitio experimentalis*) le demuestra que la ley está ahí y que, además, le exige algo imposible de llevar a término.

Este reconocimiento de la incapacidad de cumplir totalmente la ley a partir de las propias posibilidades, permite que el hombre se reconozca sometido al pecado y a la ira de Dios. Entonces la ley se hace *lex spiritualis*, porque da la oportunidad al ser humano de reconocer la magnitud de su propio pecado. Si el hombre reconociera naturalmente cuál es su situación de pecado, la ley sería entonces inútil, no se precisaría ninguna clase de *redde, quod debes*. Pero —y esto es uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Lu-

178. Por medio de Cristo, la ley ha perdido su derecho (*amittit lex ius suum*) (cf. Iwand, *Luthers Theologie*, ya citado, p. 76). De un modo mucho más extenso, Peters, o.c., p. 58-113, analiza los diversos aspectos de la liberación del hombre a causa del juicio que ha hecho el Evangelio sobre la pecaminosidad del ser humano.

179. Se trata de un «dicho de sobremesa», citado por Iwand, o.c., p. 77.

180. Cf. ibíd., p. 77-79.

181. Citado en ibíd., p. 79; en las p. 80-81, Iwand presenta más ejemplos.

182. Huelga decir que, según Lutero, hay que evitar la equiparación ley (palabra humana)-Evangelio (palabra de Dios); ley (exigencia o mandamiento)-Evangelio (promesa o gracia) (cf. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit*, ya citado, p. 50-51).

tero— el conocimiento del propio pecado mediante la ley es un *novum* en la vida del individuo, que no puede deducirse «racionalmente»[183].

En consecuencia, el conocimiento del pecado —conocimiento al que se llega con la ayuda del Espíritu Santo— es fundamental dentro del esquema luterano para el conocimiento de sí mismo (de la propia condición pecadora)[184] y, después, para el conocimiento de Dios. Iwand afirma que el conocimiento del propio pecado mediante la ley es la hora mortal del hombre viejo en nosotros y nuestra vivificación ante Dios[185].

Aquí aparece la repetidísima y paradójica tesis de Lutero según la cual Dios solamente se revela en su verdadero ser, en su gracia y en su misericordia a los humillados y a los vencidos, porque sólo éstos poseen el conocimiento de ellos mismos y el conocimiento de Dios. Y conociendo su propia situación de pecado, se abandonan incondicionalmente en las manos misericordiosas de Dios, que les dice: *Dimittuntur tibi peccata tua*.

Desde luego, es el Evangelio lo que justifica al hombre, pero hay que añadir que se trata del Evangelio *y* la ley. En efecto, el conocedor de sí mismo y de Dios (en el sentido indicado), mediante la ley, es alguien que puede *ya* cumplirla. Para los que viven de la fe, la ley es algo que tiende hacia su realización. En una carta de 1530, Lutero escribe: «Aquí [en el castillo de Coburgo] he llegado a ser un nuevo discípulo del decálogo y, como uno que volviera a la niñez, lo aprendo palabra por palabra y veo que es verdad y que su sabiduría es infinita.» La obligación moral adquiere entonces para el cristiano un nuevo sentido, ya que no se trata de estar libre de toda ley, sino de cumplirla en virtud de la *promissio Dei* y en compañía del Espíritu Santo. No existe duda de que la ley es sólo comprensible a partir del

183. Sobre la justificación y el perdón de los pecados, cf. Hermann, *Rechfertigung und Sündenvergebung*, en *Studien zur Theologie Luthers*, ya citado, p. 269-277; Althaus, o.c., p. 209-210; Iwand, *Luthers Theologie*, ya citado, p. 69-71; íd., *Glaubensgerechtigkeit*, ya citado, p. 78-82.

184. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit*, ya citado, p. 155, escribe: «La predicación de la ley se cumple en el autoconocimiento del hombre, y si no se diera en el mundo ninguna predicación de la ley, entonces no habría para el hombre ninguna clase de camino para llegar a conocerse a sí mismo.» Cf. ibíd, p. 145-170, que son unas páginas escritas por Iwand en el año 1934.

185. Cf. Iwand, *Luthers Theologie*, ya citado, p. 82-83.

Evangelio, pero también es cierto que sin la ley, el Evangelio permanece incomprensible. De ahí el encarnizado combate de Lutero por la *y* (ley *y* Evangelio), y, más aún, hay que decir que la ley precede al Evangelio: de ahí que el orden correcto sea: *ley y Evangelio*. Esta cuestión no es para el reformador meramente verbal. Es algo suficientemente evidente que la posición de Lutero en esta cuestión —y en otras muchas— fue rápidamente superada por la «izquierda» (antinomistas, «espirituales», etc.) y por la «derecha» (constitución de la «ortodoxia» luterana). Sin embargo, este hecho no desmerece en nada la doctrina del reformador, que en esta problemática puso de relieve los aspectos más originales de su pensamiento teológico[186].

b) La justificación: ensayo de recapitulación

Después de lo que hemos expuesto podemos volver sobre el tema de la justificación. Como ya hemos indicado, en los comentarios bíblicos de Lutero de los años 1515-1518, el artículo de la justificación se muestra cada vez más como remedio a contraponer a la desesperación del reformador ante el carácter irremediable e inevitable del pecado. La ley, comprendida como *lex spiritualis*, hace presente al hombre la imposibilidad de llevar a término todas sus exigencias. Y en el conocimiento de esta imposibilidad, el hombre sabe quién es él y quién es Dios. No se trata, obviamente, de un conocimiento esencialista, sino existencial: se experimenta la propia fragilidad y pecaminosidad y, *a contrario*, la ira y la misericordia de Dios, que a través de la ley se revela como misericordia para nosotros en la cruz de Jesucristo.

En un escrito ya tardío, denominado los *Artículos de Esmalcalda* (1537) (BSLK 407-468) es posiblemente donde se expresa de manera más cuidada la doctrina de la justificación de Lutero[187]. Hay que advertir que estos artículos fueron redactados por el reformador, por si se daba la circunstancia de que los protestantes acudieran al concilio

186. No entramos aquí en el tema del *tertius usus legis*, que fue introducido propiamente por Melanchthon (*de facto* a partir de 1535, *de iure* a partir de 1540). No se sabe hasta qué punto dicha precisión melanchthoniana no significa una incomprensión de Lutero y un alejamiento real de su teología (cf. Pesch, *Theol. d. Rechtf.*, ya citado, p. 67). Sobre esta cuestión, cf. ibíd., p. 67-74; Althaus, o.c., p. 235-238.

187. Sobre lo que sigue, cf. Pesch, *Hinführung*, ya citado, p. 264-267.

que el papa Paulo III había decidido reunir en el año 1537 en Mantua, pero que, de hecho, no se celebró entonces, sino que hubo que esperar hasta Trento (1545). En la segunda parte de los *Artículos de Esmalcalda*, en el artículo primero («El oficio y la obra de Jesucristo, que concierne a nuestra redención»), se dice: «Éste [de la justificación] es el primer artículo y el más importante: Jesucristo, nuestro Dios y Señor, "murió por nuestros pecados y resucitó por nuestra justicia" (Rom 4,25) [...] Esto, ha de creerse, porque de otro modo no se la podría adquirir [la justificación] mediante ninguna obra, ley o mérito. Es seguro y manifiesto que sólo esta fe nos hace justos, como dice san Pablo (Rom 3, 28): "Concluimos que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley" [...] No se puede sacar o abandonar nada de este artículo, aunque caiga el cielo o la tierra o cualquier otra cosa [...] Este artículo contiene todo lo que enseñamos o vivimos contra el papa, el demonio y el mundo. Por esto debemos estar seguros de esta doctrina y no dudar de ella. De otro modo, todo está perdido, y el papa y el demonio y todo lo restante obtienen la victoria y el derecho contra nosotros» (BSLK 415-416).

Así, pues, el artículo de la justificación, como dirá Lutero en otra parte (*Enarratio psalmi LI* [1532]), es el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Y, además, en el año 1537, «el artículo de la justificación es el maestro y el príncipe, el señor, el guía y el juez de todas las demás doctrinas, mantiene y gobierna cualquier otra enseñanza de la Iglesia y eleva nuestra conciencia a Dios. Sin este artículo, el mundo no es más que muerte y tinieblas». Está claro, pues, que el reformador otorga a la justificación el rango de preeminencia en su teología. Pero, paradójicamente, como subraya Pesch, no aparece ni en el *Pequeño catecismo* ni en el *Gran catecismo*. Incluso en este último indica que ese artículo no resulta adecuado «para los jóvenes discípulos» (BSLK 565). Pesch destaca que, de acuerdo con el pensamiento de Lutero, no hay que confundir el *contenido* del segundo artículo («Creo en Nuestro Señor Jesucristo»), sobre el que se fundamenta nuestra salvación y bienaventuranza futura, con la *doctrina* de la justificación[188]. Esta doctrina es cuestión de especialistas. Es una especie de «teoría» que resume todas las expresiones teológicas que se refieren a Cristo. Para Lutero, lo que importa al pueblo sencillo es el *contenido* de la doctrina de la justificación, que es «la palabra de Jesucristo, el cual, por su vida

188. Cf. ibíd., p. 265.

humana, su muerte y su resurrección, por pura gracia, incondicionalmente, nos salva y nos hace justos»[189]. Ernst Wolf expresaba en los años 1949-1950 que el artículo de la justificación es «un resumen, a guisa de fórmula, de la predicación de Cristo de acuerdo con el Evangelio»[190].

Muy agudamente, Pesch manifiesta que los malentendidos sobre la justificación provienen del hecho de que muy a menudo no se sabe si se está hablando del concepto «justificación» como resumen, como fórmula de los *acta et passa Christi*, o del concepto «justificación» en lo que él mismo significa. Hay que tener presente que el concepto «justificación» traduce un concepto hebreo que significa «*declarar* justo», mientras que el concepto latino *iustificare* significa «*hacer* justo». Además, el alemán antiguo daba originariamente al vocablo *rechtfertigen* el sentido de «ejecutar» (*hinrichten*): el juez aplica, ejecuta (*rechtfertigt*) a los malhechores las penas que cree oportunas, porque posee el *derecho* como una cualidad inherente a su persona. En conjunto, de todo ello resulta una confusión enorme en la significación del concepto «justificación», confusión de la que no se libró Lutero. ¿Se trata de una justificación *forínseca*[191], es decir que se da de acuerdo con los modelos de los tribunales de justicia, o se trata, al contrario, de una justificación efectiva, *óntica*, que representa una nueva creación del hombre?

189. Ibíd., p. 266. Para B. Hägglund, *Was ist mit Luthers «Rechtfertigungs»-Lehre gemeint?*, en *Zugänge zu Luther*, ya citado, p. 111, por el contrario, esta doctrina tiene un alcance eminentemente práctico. No quiere esclarecer cuestiones teóricas, sino mantener la seguridad de la salvación en el corazón y en la conciencia del creyente.

190. E. Wolf, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, en *Peregrinatio* II, p. 15. Wolf habla del artículo de la justificación como del «centro y resumen seguro del nuevo conocimiento y de la nueva predicación de Cristo», que redescubrieron los reformadores (ibíd., p. 11). Es importante que Wolf caracterice la doctrina de la justificación como «centro» y «límite» de la teología reformada y no como «principio». Como «centro» porque mantiene la cohesión de toda la relación Dios-hombre (relación de la que el hombre no puede disponer); como «límite» porque todo lo que no está referido a dicho artículo, no tiene lugar en la teología, es, como dice Lutero, *error et venenum*. La justificación no es el «principio» de la teología, porque todo «principio» está disponible y, además, puede conducir a consecuencias que ya se encuentren fuera del «centro» y del «límite» (cf. ibíd., p. 14). Véase, además, ibíd., p. 19-20; Badura, o.c., p. 126-138.

191. Sobre esta cuestión, estrechamente entrelazada con la de la justificación extraña, externa (*imputatio, reputatio*), cf. Pesch, *Theol. d. Rechtf.*, ya citado, p. 175-187; Iwand, *Glaubensgerechtigkeit*, ya citado, p. 118-120.

Otra cuestión que se encuentra estrechamente ligada con la de la justificación del hombre es la de su *santificación*[192]. Entendemos por santificación el hombre nuevo que avanza en el camino de la justicia efectiva. Si se entiende, con la tradición, la justificación como un «hacer justo al hombre», no hay que distinguir entonces entre justificación y santificación, porque la justificación es *ya* la santificación, o, al menos, es su inicio. Pero si, al contrario, se entiende la justificación como un «acto judicial» («forínsecamente»), como una «declaración» por pura gracia por parte de Dios, entonces la santificación sólo puede ser la acción y la consecuencia de la justificación[193].

Falta todavía destacar, en relación con la justificación, otro aspecto, al que ya hizo alusión el mismo Lutero. Éste, en efecto, hace la distinción *coram Deo-coram hominibus* (ante Dios - ante los hombres) en relación con la temática de la justificación[194]. La existencia del hombre tiene lugar ante Dios y ante los hombres, lo que significa que el reformador insinúa aquí una nueva comprensión de la realidad; una comprensión que podría calificarse de *relacional*. El hombre llega a ser justificado entre sus justas relaciones *coram Deo* y *coram hominibus*. Nos encontramos aquí con un aspecto interesante de la polémica de Lutero con la teología escolástica, que se aplica también a la cuestión de la justificación. El punto de partida de la metafísica griega y de la metafísica medieval era la sustancia y el ser. El reformador subvierte esta tradición. Lo importante para él no es el ser, sino la cualidad de las relaciones del hombre *coram Deo* y *coram hominibus*. En consecuencia, la justificación significa, en el ámbito de esta nueva comprensión, una mutación radical de aquel hombre que se convierte al Evangelio, porque vive una vida nueva en sus relaciones con Dios y con los demás hombres. Debe advertirse que esta conversión de las relaciones del hombre (la justificación) no ha de interpretarse, según Lutero, ascética o moralísticamente, sino a partir de *la ley y del Evangelio*.

De todo lo que dejamos apuntado se deduce que Lutero comprende la justificación mediante formas y fórmulas diversas, ya que de hecho no elaboró una sola y única «teoría». Sin embargo, las ortodoxias luteranas y sus respectivas escuelas han pretendido imponer, cada

192. Cf. Pesch, o.c., p. 293-298.
193. Cf. Pesch, *Hinführung*, ya citado, p. 267-268.
194. Cf. Ebeling, *Luther*, ya citado, p. 220-225, 236, 256.

una por su lado, una determinada «teoría» de la justificación, como si fuese la única manera auténtica de comprenderla en el sentido del reformador. Si se admite que las teorías sobre la justificación pueden ser muy diversas, lo que no significa en modo alguno que el contenido del segundo artículo («Creo en nuestro Señor Jesucristo») tenga que serlo también, entonces es posible evitar que la justificación sea algo que separa y distancia las Iglesias cristianas[195]. Lo que pide unanimidad por parte de todas las iglesias cristianas es que el artículo de la justificación sea el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, porque es «el resumen, a la manera de una fórmula, de la predicación de Cristo». Y hay que añadir: en esta predicación de Cristo, que es siempre el camino de Dios misericordioso hacia el hombre, se encuentra siempre el *pecado*. Dicho de otro modo: este hombre que escucha la predicación de Cristo, atestiguada en el Evangelio, este hombre al que Dios se dirige, es *siempre* un pecador. Un pecador, no obstante, que experimenta la misericordia de Dios justamente cuando reconoce su ineludible y, de acuerdo con sus fuerzas, insuperable calidad de pecador. Éste es, a nuestro entender, el valor siempre nuevo del artículo de la justificación. Un valor que no pasa necesariamente por la valoración —positiva o negativa— de las diversas teorías sobre la justificación.

2. *La cristología*

a) Escritura y cruz

En los tres excursos precedentes y en el apartado sobre la justificación nos hemos referido ya, de modo muy genérico, a la cristología de Lutero. Ahora hemos de acercarnos a ella de modo más concreto[196]. Hay que decir desde un principio que el reformador de Wittenberg, en las cuestiones fundamentales, sigue las huellas de la cristología tradicional, por más que en relación con su obra no se pueda hablar de simple recepción. Ya en los *Dictata super Psalterium* (1513-1515), sus

195. Cf. Pesch, *Hinführung*, ya citado, p. 270; íd., *Gerechtfertigt*, ya citado, p. 58; Hägglund, o.c., p. 118-119.
196. Véase una exposición general de la cristología de Lutero en U. Gerber, *Christologische Entwürfe*. I: *Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie*, Zurich 1970, p. 25-39.

reflexiones cristológicas abandonan algunos de los caminos seguidos por los teólogos medievales (sobre todo: Pedro Lombardo y santo Tomás de Aquino) y se plantea una manera bastante original de considerar las cuestiones cristológicas. En principio parece como si Lutero no tuviera ningún interés muy profundo por la persona de Cristo, ya que sus afirmaciones cristológicas están hechas en relación con la soteriología[197]. Aquí se encuentra justamente su novedad: porque parte de la *obra de Cristo*, da también en su obra primeriza otra imagen de la *persona de Cristo*[198].

Mientras que la teología escolástica conscientemente trabajaba con la razón y la revelación, en su exposición de los salmos de los años 1513-1515, Lutero declara de forma explícita que su única fuente de conocimiento teológico es la cruz de Cristo[199]. Esto le lleva a interpretar cristológicamente el contenido de los salmos, como tuvimos la oportunidad de comprobar en nuestro tercer excurso[200]. El pensamiento que, primeramente, semiescondido y, después, completamente explícito, se encuentra en la base de la aproximación luterana a la Escritura, es que Jesucristo es su *señor y centro. (Christus) est sol et veritas in Scriptura* (WA 3, 620)[201]. En todas partes su cruz nos sale al encuentro en la Escritura. Ella sola nos permite la comprensión de la palabra de Dios.

Desde el primero al último vocablo, la sagrada Escritura nos muestra que Jesucristo es el único santo y el único justo: la justicia constituye lo íntimo de su ser. Por esto pudo llevar a término la obra de la salvación y por esto, también, Dios nos hace justos y santos a través de él. Dicho de otro modo: la participación en Cristo conlleva la justificación y el renacimiento del hombre. En este contexto aparece un pensamiento muy apreciado por Lutero: las buenas obras no hacen bueno al hombre, sino que el hombre bueno hace buenas obras (cf. WA 4, 18; *Sermón de las buenas obras* (1520) (WA 6, 206). El renacimiento del hombre produce algo completamente nuevo. Lutero lo designa con la fórmula *Christus in nobis*, de igual alcance que la de *fides Christi. Quocirca Christus non dicitur iustitia, pax, misericordia, salus nostra in persona sua nisi effective. Sed fides Christi, qua iustificamur, pacificamur, per quam in nobis regnat* (WA 4, 19)[202].

Los salmos, que hablan de prueba, de angustia y de tormentos, se aplican a Cristo. «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», es el grito de Jesús en la cruz, que se siente abandonado de Dios, según la exégesis que hace Lutero. El *descensus ad inferos* es aplicado, en esta misma línea, como la más profunda humillación de Cristo, que tomó sobre sí los tormentos de todos los condenados[203]. Un aspecto de la cristología del reformador que aparece constantemente es que Cristo en la cruz se ha sometido al juicio de Dios a causa del pecado del hombre y ha ocupado el lugar del hombre. El amor de Dios y la cólera de Dios se manifiestan al mismo tiempo en la cruz de Jesucristo[204]. Dios no soporta el pecado, lo castiga con su ira. Ahora bien, Dios no quiere la muerte del pecador, porque la razón última de Dios es el amor. En todo momento, la cólera se encuentra subordinada al amor. Lutero ve en el crucificado la superposición de la cólera de Dios y del amor de Dios. *Christus est simul maledictus et benedictus, simul vivus et mortuus, simul dolens et gaudens* (WA 3, 426). La pasión de

---

197. «La cristología [de Lutero] es decididamente soteriología» (Althaus, o.c., p. 170; cf. Pesch, *Theol. d. Rechtf.*, ya citado, p. 140-141).

198. Cf. Pinomaa, o.c., p. 74. Sobre la cuestión de la «obra de Cristo» en la palabra y en la fe, cf. Althaus, o.c., p. 186-191. Wolf ha destacado con insistencia la unidad de la persona y de la obra de Cristo, porque la obra de Cristo es el pleno contenido de la autorrevelación de Dios en Cristo (cf. Wolf, *Die Christusverkündigung bei Luther*, en *Peregrinatio* I, ya citado, p. 54-56, 63-64).

199. *Cruz probat omnia* (WA 5, 179, sobre el Sal 5,12). Véase, además, sobre este tema: Iwand, *Glaubensgerechtigkeit*, ya citado, p. 47-49; Althaus, o.c., p. 36, 38-40; Pesch, o.c., p. 147-150.

200. Cf. antes, el excurso 3: *Los primeros cursos de Lutero.*

201. *Universa Scriptura de solo Christo est ubique* (WA 46, 414). Sobre Cristo como contenido de la Escritura, cf. Althaus, o.c., p. 73, 77-79; Wolf, o.c., *passim.*

202. Cf. Lienhard, o.c., p. 55-56, 110, 142-144.

203. Cf. Althaus, o.c., p. 179-183. Flp 2,5-11 es el texto cristológico fundamental para Lutero. Este texto es interpretado en el sentido del hombre Jesucristo en su forma de esclavo, y no, como hacía la exégesis medieval, en la forma del preexistente en su encarnación contingente (cf. ibíd., p. 172; Berber, o.c., p. 25). Una opinión contraria: «Se puede afirmar que la fórmula básica de la teología de Lutero se halla en Col 2,9 (en él reside corporalmente toda la plenitud de la deidad) en unión con Jn 14,9 (el que me ha visto a mí, ha visto al Padre). Estos dos pasajes escriturarios expresan exhaustivamente la cristología de Lutero» (Prenter, o.c., p. 265). Conviene añadir que para la soteriología de Lutero son de excepcional importancia 2Cor 5,21 (al que no conoció pecado, [el Padre] lo hizo pecado por nosotros, para que en él [Cristo] llegáramos nosotros a ser justicia de Dios) y Gál 3,13 (Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros) (cf. Lienhard, o.c., p. 43).

204. «Todo el provecho del sufrimiento de Cristo consiste en que el hombre llegue al conocimiento de sí mismo, se estremezca ante sí mismo y sea castigado» (WA 2, 138). Sobre esta temática, véase Lienhard, o.c., p. 119-129.

Cristo es una acusación para el hombre. Su pecado queda descubierto. Si el Hijo único ha tenido que sufrir para salvar al hombre, esto significa que la cólera de Dios y el peso del pecado han tenido que ser muy grandes. Lutero señala, además, que el hombre sólo puede llegar a su conocimiento, es decir, a averiguar cuál es su situación *coram Deo*, mediante la consideración de Cristo en la cruz, y no a través de un acto de introspección. Esta consideración de Cristo en la cruz permite al hombre hacerse cargo de la santidad y del amor de Dios y *al mismo tiempo* le descubre quién es él en realidad. En una palabra: desde esta perspectiva coinciden el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre (cf. WA 1, 337).

Ya en su primera obra exegética, el reformador rechazó la consideración de la persona de Cristo como modelo para el creyente, que, convirtiéndose en instancia moral, nunca podría ser imitado adecuadamente. En efecto, si Cristo es el modelo del hombre, entonces se cae en la desesperación, porque el modelo es algo absolutamente inalcanzable para el ser humano; si Cristo es el don de Dios al hombre, entonces éste recibe verdaderamente la vida y la bienaventuranza. La comunidad del hombre con Cristo no es el fruto del «obrar bien» de aquél, sino que es en exclusiva *obra de Dios* en Cristo.

b) Reconciliación

A menudo se ha presentado a Lutero como un seguidor de la teoría anselmiana de la satisfacción[205]. Según san Anselmo, Cristo satisface (*satisfactio vicaria*) por todos los pecados de la humanidad, porque su persona posee un valor infinito, capaz de apaciguar la cólera de Dios. El individuo se apropia del perdón de los pecados que Cristo ha merecido mediante los sacramentos del bautismo y de la penitencia. Los especialistas más competentes de la actualidad están de acuerdo en el hecho de que la doctrina de la reconciliación de Lutero es completamente distinta de la de san Anselmo[206]. En los *Dictata super Psalterium*, se puede ya observar que Cristo no realiza substitutoriamente una buena obra por nosotros, sino que lo que

205. Cf. ibíd., p. 183-188, 394-396.

206. Pesch, o.c., p. 130, manifiesta que Lutero ofrece rasgos —incluso profundizados— de la teoría anselmiana.

destaca el reformador es que el mismo Cristo soporta el castigo que hubiera tenido que recaer sobre el hombre a causa de su pecado. La ira de Dios se mantiene siempre, porque Dios odia el pecado. Ahora bien, Dios hace posible, mediante el castigo como *opus alienum*, la salvación y la santificación del pecador. A la expresión que Lutero encontró en Is 28,21 (*ut [Dominus] faciat opus suum, alienum opus eius* [vulg.]), le opone la expresión *opus proprium Dei*. El *opus alienum* significa el juicio de Dios; el *opus proprium*, su misericordia y su bondad. «El *opus alienum Dei* sirve al *opus proprium Dei*. Dios juzga al hombre para perdonarlo»[207].

Otra diferencia notable con la teoría anselmiana consiste en la manera como Lutero presenta la apropiación por parte del hombre de la salvación obtenida por Cristo. San Anselmo, según el reformador, corre el peligro de instaurar un semipelagianismo. Lutero, con el fin de evitarlo, une al Cristo *pro nobis* con el Cristo *in nobis*. Cristo no actúa sólo para el hombre, sino también *en* el hombre. *Quaecunque Christus caput egit et passus est [...], fides Christi agit et patitur in suis fidelibus a peccatis* (WA 4, 264). Unido a Cristo en su vida y en su muerte, el creyente confiesa que, ante el hombre verdadero que se ha manifestado en Jesucristo, él mismo es un hombre pecador. Confrontado con el sacrificio del Hijo, que ha sido castigado por la cólera del Padre a causa de los hombres, el creyente acepta la acusación y confiesa su pecado[208].

Sorprende que en la cristología de Lutero el concepto de sacrificio expiatorio no posea ninguna importancia decisiva. En las primeras lecciones sobre los salmos, sobre todo en las glosas, hay muchas referencias a la teología tradicional. Sin embargo, el pensamiento de la reconciliación de Dios en Cristo, tal como lo presentaba la teoría de la satisfacción, no aparece en parte alguna. Esto es debido, según Pinomaa, al hecho de que el sacrificio de Cristo no suprime del todo la cólera de Dios. El celo airado de Dios permanece y sirve como *opus alienum* de Dios y sus designios amorosos. De alguna manera actúa como *ira misericordiae*, que hace efectiva la santificación del creyente[209]. Lutero no elimina el concepto de sacrificio; ahora bien, lo relaciona con la cruz de Cristo. Entonces, el sacrificio de la cruz se

207. Pinomaa, o.c., p. 79; Althaus, o.c., p. 151-154, 224.

208. Cf. Lienhard, o.c., p. 151-152; Iwand, *Luthers Theologie*, ya citado, p. 201.

209. Cf. Pinomaa, o.c., p. 81.

convierte en centro de su comprensión del sacrificio. El reformador no considera el acontecimiento de la cruz de Cristo «desde lo alto», desde el punto de vista de Dios y de Cristo, sino en relación con la justificación y la santificación del hombre. Esto supone limitar el ámbito de las reflexiones cristológicas luteranas a la *theologia crucis*. Mientras que la concepción escolástica del sacrificio se movía dentro del esquema del mérito, Lutero comprende la obra de Cristo *pro nobis*, de tal modo que excluye cualquier idea de ganancia, de «buena obra». Tanto el sacrificio de la cruz como el sacrificio de los creyentes significan solamente la lucha contra el pecado y la entrega obediente a Dios. Cristo es nuestro sacrificio en beneficio nuestro: *[Christus] ipse fuit pro nobis* [...] *offerens nos in se ipso* (WA 3, 646).

Cuanto acabamos de exponer se refiere sobre todo al Lutero joven (anterior a 1518). En los años que seguirán avanzará decididamente en otras direcciones que a menudo se encontrarán ya en discontinuidad con la tradición cristológica medieval. De todos modos, hay que tener en cuenta que estas reflexiones tempranas serán las bases firmes del edificio doctrinal que construirá en tiempos posteriores.

c) Lucha contra los poderes y las potestades

A fin de evitar una *theologia gloriae* y constituir positivamente una *theologia crucis*, Lutero no considera en su cristología la persona de Cristo como tal, sino que tiene en cuenta, casi de modo exclusivo, su significación *pro nobis*[210]. El error de los sofistas y de casi todos los padres de la Iglesia ha sido, en su opinión, hacer de Cristo una persona individual. «Es verdad que Cristo en sentido estricto es persona; nada hay que contradecir en este punto. Pero tú no posees aún a Cristo, aunque sepas que es Dios y hombre, hasta que no creas que esta purísima e inocentísima persona te ha sido dada por Dios como tu sacerdote y tu salvador; sí, como siervo tuyo...» (WA 40 1, 448 [1531]). En una palabra: la verdadera cristología no empieza «desde lo alto», sino a partir de la fe que lucha juntamente con Cristo contra la tiranía del demonio, del pecado, de la muerte y del infierno[211].

210. En nuestra exposición no entramos de manera directa en la cuestión de la *communicatio idiomatum* (cf. Lienhard, o.c., p. 345-359, que ofrece una exposición bastante completa de la misma).

211. Véase la exposición que hacen de dicha problemática Althaus, o.c., p. 183-185;

Los poderes y las potestades (demonio, pecado, muerte, infierno) no son, de acuerdo con Lutero, expresiones mitológicas procedentes de la edad media, sino al contrario, conceptos que incluyen la realidad de la relación entre Dios y el hombre. Esto significa que estas representaciones se encuentran estrechamente vinculadas con la cuestión de la ley y del Evangelio, con la de la esclavitud o la libertad interior del hombre, con la de la desesperación o la confianza en Dios, con la de la derrota o la victoria en el ámbito de la conciencia. En la explicación del segundo artículo del *Gran catecismo*, Lutero describe el señorío de Cristo: «¿Qué significa "convertirse en un Señor"? Significa que me ha liberado del pecado, del demonio, de la muerte y de toda desgracia. Porque antes yo no tenía ni señor ni rey, sino que me encontraba sometido al poder del diablo, condenado a muerte y retenido por los lazos del pecado y de la ceguera [...]. Ahora, todos esos tiranos y carceleros han sido ahuyentados y en su lugar ha venido Jesucristo, Señor de la vida, de la justicia, de todo lo que es bueno y de la bienaventuranza; nos ha arrebatado a nosotros, pobres hombres perdidos, del infierno; nos ha conquistado, liberado y nos ha hecho entrar en la clemencia y en la gracia del Padre; y, como si fuésemos bien suyo, nos ha tomado bajo su tutela y su protección, a fin de gobernarnos mediante su justicia, su sabiduría y su poder, su vida y su bienaventuranza» (WA 30 I, 186). Pasajes parecidos al que acabamos de citar son innumerables en la obra del reformador. Cristo es presentado en ellos como vencedor de los poderes y de las potestades que tienen encadenado al hombre en la vida y en la muerte[212].

Constantemente, Lutero ve a Cristo en combate contra el demonio y los demás tiranos. Este combate se hace en favor del hombre y en el mismo hombre, porque la finalidad de la obra de Cristo es nuestra justificación. Hay que destacar que esta obra (muerte y resurrección) es algo actual, que acontece en el *hic et nunc*. Esto no significa negar la realidad de los acontecimientos del Gólgota. En opinión de Lutero, sin embargo, si la obra de Cristo fuera sólo un *factum* histórico, que aconteció hace casi dos mil años, quedaría privada de

Iwand, *Luthers Theologie*, ya citado, p. 188-203; Pesch, *Theol. d. Rechtf.*, ya citado, p. 134-141.

212. Lutero distingue dos muertes. La primera es la muerte del hombre viejo, es la muerte de la muerte, es la vida a partir de la palabra, es el acto supremo de liberación. La segunda es el *Tödlein*, la pequeña muerte, el resto que ha sido dejado a la muerte, la carne que debe ser cambiada en vida (cf. Iwand, o.c., p. 198) (cf. WA 22, 100-101).

algo muy importante. Se trata de la *actualidad*. «Lutero habla a menudo de la fe histórica y de su insuficiencia: de nada sirve que yo crea que Cristo vivió, murió y resucitó. La significación de Jesucristo depende totalmente (*ganz*) del hecho de que en este momento es el Señor y mi Salvador, que me salva de la muerte y de la angustia del infierno»[213]. En el comentario de la epístola a los Gálatas del año 1531, el reformador escribe: «Si los pecados de todo el mundo se concentran en este hombre Jesús, entonces no se encuentran ya en el mundo [...] Igualmente, si el mismo Cristo se ha convertido en culpable de todos los pecados que nosotros hemos cometido, entonces hemos sido absueltos de todos los pecados, pero no por nosotros, mediante nuestras obras o nuestros méritos, sino a causa de él. Pero, si él es inocente y no lleva nuestros pecados, entonces los llevamos nosotros mismos, y moriremos y seremos condenados en ellos. Pero, gracias sean dadas a Dios que nos ha dado la victoria mediante Jesucristo nuestro Señor. Amén (1Cor 15,57)» (WA 40 I, 438).

La intención de Lutero, por medio de la descripción de la obra de Cristo, es ayudar al hombre en sus conflictos espirituales y en su angustia ante el mal y la muerte. Por esto relaciona el combate de Cristo con la oposición ley-Evangelio. Toda la humanidad se encuentra bajo la ley. Solamente Jesucristo anuncia al Evangelio y, con él, viene a este mundo la liberación de las cadenas de la ley. A pesar de esta libertad lograda por el Evangelio, el cristiano no vive únicamente bajo el Evangelio, sino bajo la ley *y* el Evangelio. Esta situación es así porque la existencia concreta del creyente se encuentra en un proceso que no ha llegado aún a su culminación. «La fe no es más que una constante transferencia de las cadenas de la ley a la libertad del Evangelio»[214]. Ésta es la obra de Cristo y su victoria ininterrumpida, por más que *in statu viae* no definitivamente alcanzada, en el combate que sostiene contra las potencias y las potestades. Ahora bien, esta victoria es *sub contrario*: la muerte de Cristo en la cruz no fue una derrota, sino el triunfo decisivo; en la muerte de Cristo, el anonadamiento de las potencias y de las potestades se encuentra escondido.

213. Pinomaa, o.c., p. 84.
214. Ibíd., p. 86.

d) La conformidad con Jesucristo

En la cristología de Lutero, el pensamiento de la conformidad de los cristianos con Cristo ocupa un lugar preeminente. Su fundamento es la verdadera humanidad del Señor, en la que los creyentes ven palpablemente lo que Dios quiere y se propone. Al propio tiempo están en situación de contemplar lo que es la verdadera oración, la obediencia sin límites, la paciencia humilde y la constancia de la fe. Pinomaa escribe que «la historia de Jesús es la historia de la humanidad tal como Dios la había deseado y proyectado»[215]. En esta perspectiva, el pensamiento de la *conformitas* entre Cristo y los cristianos se basa exclusivamente en la acción de Dios y en modo alguno en los esfuerzos de los hombres, aunque sean extraordinariamente bien intencionados. De este modo, Lutero se distancia de la concepción del seguimiento de Cristo que había prevalecido en la edad media. Según tal concepción, el cristiano, por medio de la «imitación» de Cristo y de los santos, hacía méritos ante Dios, los cuales le servían para conseguir la salvación. El reformador de Wittenberg, a la vez que se aleja de esta piedad medieval, traza una imagen de Cristo, de la que queda excluido todo pensamiento que tenga algo que ver con el «mérito» y en la cual toda buena acción del hombre es un obsequio de Dios.

En un sermón del año 1530, Lutero afirma: «Queremos considerar por qué Dios envía unos sufrimientos tales a nuestro Señor. La causa es que él quiere hacernos conformes (*gleichformig*) con su amado Hijo. Aquí nos hacemos para él semejantes en el dolor y allí semejantes en aquella vida en el honor y en la gloria, como dice: "¿Acaso no tenía que padecer Jesucristo y así entrar en la gloria?" Esto, sin embargo, Dios no puede procurárnoslo si no a través del dolor y de las pruebas que él nos envía mediante el demonio a gente de mal jaez» (WA 32, 36). De acuerdo con esta teología de la *conformidad*, todo lo que ha sufrido Cristo ha de sufrirlo también el creyente. Y de la misma manera que ha sido crucificado Cristo, lo será también el creyente.

Pinomaa[216] señala que Lutero completa estos pensamientos con una visión del *Cristo probado*. En este caso, no obstante, la humanidad no se encuentra en medio de la reflexión cristológica, sino que

215. Ibíd., p. 87.
216. Cf. ibíd., p. 88-89.

este lugar está ocupado por la divinidad de Cristo. El reformador ejemplifica su pensamiento por medio de la explicación del evangelio de la mujer cananea (Mt 15, 21-28) (cf. WA 17 I, 200ss). La oposición entre Cristo y la mujer es referida por Lutero a la relación entre Dios y la conciencia probada. Jesucristo calla ante los ruegos de la cananea (v. 23: «él [Jesús] no le respondió palabra»); más aún, la rechaza y la cuenta entre los que no han sido elegidos (en este caso, los no judíos) (v. 24: «no he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel»). La mujer, no obstante, permanece firme en su convencimiento y no se retira, a pesar de la actitud negativa de Jesús (v. 25: «Señor, socórreme»; v. 27: «Es verdad, Señor; pero también los cachorros comen de las migajas que caen de la mesa de sus señores»). Finalmente, se somete al juicio de Jesucristo y lo ata con sus propias palabras. El reformador cree que esta narración muestra cómo reaccionan nuestros corazones en el momento de la prueba, cuando Dios calla, se niega a escuchar nuestras súplicas e, incluso, dirige su palabra contra nosotros. Nos hacemos entonces conscientes de que Dios no sólo condena nuestros pecados, sino que su juicio se dirige contra nosotros mismos. Es entonces cuando, explica Lutero, experimentamos el infierno y nuestra eterna condenación. El reformador, al explicar la narración de la mujer cananea, quiere subrayar que no hemos de confiar en nuestros sentimientos, sino que hemos de apoderarnos de la palabra de Dios en la fe y agarrarnos a aquel perdón profundo y misterioso, que permanece escondido en el juicio de Dios, porque someterse al juicio de Dios significa acercarse más y más a su perdón y a su misericordia sin límites[217].

El creyente se ve sometido a las mismas pruebas de Cristo. Como él, ha de aprender a escuchar el misterioso perdón de Dios en medio del juicio. Cristo nos lo revela en toda su crudeza, pero al mismo tiempo nos hace ver que la intención del juicio divino es el amor y la gracia de Dios: *Dios es rico en misericordia*.

Lutero no cree que la fe en el Cristo histórico sea suficiente para la vida del creyente. Es preciso que Cristo sea *el Presente y el Actuante*. *Ideo iustificat fides, dicimus, quia habet illum thesaurum, quia Christus adest* (WA 40 I, 229). En la fe, Cristo es para nosotros realmente presente. Esta presencia de Cristo es posible gracias a su resurrección

217. En el *Pequeño catecismo* V, 2 [1529] se dice: «Donde hay perdón del pecado, allí también hay vida y felicidad» (WA 30 I, 390).

de entre los muertos y a su ascensión. Allí donde Jesucristo es predicado y donde es reconocido, gobierna *in nobis* «sentado a la derecha del Padre»[218]. No se trata de una presencia mágica, por ejemplo a través de los sentimientos, sino de una presencia por medio de la palabra de Dios, que conforta y vivifica la conciencia del creyente. Allí donde el Evangelio es anunciado, oído y aceptado, allí está presente Jesucristo y su acción salvadora[219].

3. *Eclesiología*

Muy brevemente hemos de exponer la doctrina luterana de la Iglesia[220]. Sin embargo, hay que tener presente que, si se quiere comprender el alcance que el reformador dio al término iglesia, es mejor hablar de *comunidad cristiana*, puesto que la palabra «iglesia» no significa en la actualidad lo que Lutero pretendía expresar con ella[221]. Se ha destacado que el concepto luterano de Iglesia conlleva una dificultad muy especial. En efecto, se trata de saber si este concepto se originó en la mente del reformador a raíz del conflicto con la Iglesia romana o bien si su teoría temprana ya contiene *in nuce* lo que más tarde llegará a ser su concepción de la Iglesia[222]. Sea como fuere, hay dos factores con-

218. Wolf, o.c., p. 30-80, esp. 36-49, es de la opinión que en relación con Lutero, no se debería hablar de cristología, sino de *predicación de Cristo*, ya que todas sus expresiones sobre Cristo no exponen sencillamente una realidad transubjetiva, sino que hablan siempre de la *fides Christi*, lo que equivale a decir que hablan de la relación de aquella realidad transubjetiva conmigo.

219. Cf. Iwand, o.c., p. 219-223; Althaus, o.c., p. 42; Pesch, o.c., p. 227-231. Hay que tener en cuenta la importancia del *verbum internum Dei* en la teología de Lutero. «La palabra de Dios nunca se puede definir, porque es la *praesentia Dei*. Es la salvación, la salud y el perdón» (Iwand, o.c., p. 225). Lutero llama al *verbum internum* «consejo, pensamiento, sabiduría, juicio, verdad e intelecto del hombre» (WA 1, 38-39).

220. Véase Pesch, *Hinführung*, ya citado, p. 203-217.

221. Cf. Hägglund, *Geschichte der Theologie*, ya citado, p. 189.

222. Holl, *Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff* [1915], en *Gesammelte Aufsätze* 1, ya citado, p. 228-325, es de la opinión de que en las lecciones sobre los salmos (1513-1515) Lutero ya poseía «el concepto de Iglesia que mantendrá durante toda su vida» (ibíd., p. 299). K.V. Selge, *La Chiesa in Lutero*, en *Martin Lutero*, Milán 1984, p. 15-16, parece dar razón a Holl, porque «tutta la richezza del linguaggio biblico persiste nell'ecclesiologia di Lutero fino ai suoi ultimi scritti». Una breve exposición de las ideas eclesiológicas de Holl, que tanta importancia han tenido en los estudios posteriores, en Iwand, *Luthers Theologie*, ya citado, p. 235-236; íd., *Glaubensgerechtigkeit*, ya citado, p. 198-239 (se trata de todo un artículo destinado a discutir en profundidad el pensamiento de Holl).

fluyentes —sobre todo en el joven Lutero— en su determinación de lo que entiende por Iglesia. Por una parte, la imagen positiva de Iglesia que el reformador traza a partir de la lectura intensa de los textos bíblicos. Y, por otra, el conflicto histórico y teológico con la Iglesia romana[223].

Estas dificultades, apenas apuntadas, pueden representar un grave problema en el momento de acercarse a la comprensión de la Iglesia que tenía Lutero[224]. De todos modos, nos es preciso superarlas e intentar ofrecer esquemáticamente los rasgos más significativos de la eclesiología luterana. Se ha puesto de manifiesto que, desde muy pronto, el reformador vincula su concepto de Iglesia a la fe en la encarnación de Dios en Jesucristo. Dicho de otro modo: la *humanitas Christi* es el punto de partida para establecer qué es la Iglesia[225]. Se pueden aducir numerosos pasajes que confirman la aseveración precedente. En unas acotaciones a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1510-1511) se dice: «Somos trasladados al reino de Cristo, *ubi regnat in fide humanitatis suae et in velamento carnis*; algún día, este reino será entregado al Padre (1Cor 15,24)» (WA 9, 39). La visibilidad de la Iglesia, es decir, este *reino de Cristo*, que aparece juntamente con la humanidad de Cristo, está *in velamento carnis*. Hasta que Cristo no dé al Padre el reino, los creyentes viven en la debilidad y en el oprobio; cuando acontezca la donación, la Iglesia visible y sufriente se transformará en la Iglesia triunfante y gloriosa[226].

223. Cf. E. Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses*, Berlín 1960, p. 69-76. Pinomaa, o.c., p. 134-135, afirma que para comprender qué pensaba Lutero sobre la Iglesia no se debe perder de vista el conflicto que tuvo con la Iglesia de su tiempo, que funcionaba de acuerdo con un modelo fuertemente medieval. El artículo de Selge (nota 222) está escrito desde esta misma perspectiva.

224. Kinder, o.c., p. 57-58, pone de relieve que inicialmente la Reforma no tuvo demasiado interés por la eclesiología. La cuestión de la salvación era lo que realmente preocupaba. Más tarde, la problemática sobre la Iglesia adquirió una importancia mayor, pero siempre se mantuvo que «la raíz de la comprensión luterano-reformada de la Iglesia se halla en la exclusiva acción salvadora de Dios a través del Evangelio» (ibíd., p. 59; cf. p. 60).

225. Cf. Iwand, *Luthers Theologie*, ya citado, p. 236.

226. Cf. ibíd., p. 237. Iwand no duda en calificar de «idealistas» estas primeras ideas eclesiológicas de Lutero (cf. ibíd.). «El concepto de Iglesia del joven Lutero está esencialmente determinado por la oposición entre el mundo material y el mundo ideal; [Lutero] vive y piensa a partir de este dualismo» (ibíd.).

a) La Iglesia como *creatura verbi divini*

Lo que más distingue la doctrina luterana sobre la Iglesia es que ésta es una *creación del Evangelio*. «Aunque el Evangelio pueda subsistir sin la Iglesia (...) la Iglesia, al contrario, no puede subsistir sin el Evangelio. Por esto el Evangelio es superior a la Iglesia» (*De potestate leges ferendi in ecclesia*) (1530) (WA 30 II, 682)[227]. La conclusión a la que llega siempre el reformador es que la Iglesia está bajo la palabra y nunca por encima de ella (*sub verbo et non supra*) (ibíd.). Se da, pues, una ordenación: *debajo* y *encima*, de tal modo que «el Evangelio funda a la Iglesia con superioridad sobre la Iglesia (*more maioris*) [...]. La Iglesia, no obstante, reconoce el Evangelio al modo como lo hace el inferior (*more minoris*) (ibíd., 687)[228]. Esto significa que la Iglesia, que es convocada por la palabra y que vive de la palabra, establece una relación de obediencia con el Evangelio; de esta relación surge la *approbatio* del Evangelio, que hace la Iglesia ante el mundo. Hay que subrayar el hecho de que la Iglesia no crea la verdad de la palabra de Dios, sino que solamente da testimonio de ella; verdad de la que vive y para la que es capaz de dar la vida. No es nada extraño, pues, que Lutero se refiera repetidamente a Sant 1,18: «Porque de su voluntad nos ha engendrado con la palabra de la verdad, a fin de que seamos como primicia de sus creaturas.»

La Iglesia no puede exigir de los fieles ninguna fe en ella misma, porque su misión consiste en suscitar la fe en Dios, que ha de darse a conocer por medio de su palabra. Esta contraposición entre Iglesia y palabra de Dios no fue conocida, según Iwand, en la edad media. Tampoco conoció de forma reflexiva el hecho de que la Iglesia es Iglesia cristiana justamente porque es *creatura verbi divini*[229] o *crea-*

227. W. von Loewenich, *Die Kirche in lutherischer Sicht*, en *Von Augustin zu Luther*, ya citado, p. 203, escribe que «sin la Biblia no habría Iglesia alguna; pero sin la Iglesia tampoco habría ninguna Biblia».

228. En otro lugar del escrito *De potestate leges ferendi*, Lutero afirma: «La Iglesia aprueba el Evangelio como un esclavo aprueba el sello de su amo» (WA 30 II, 680). *Verbum facit ecclesiam, et non ecclesia ordinat verbum* (WA 17 I, 100); *Ecclesia enim est filia, nata ex verbo, non est mater verbi. Qui igitur verbum amittit et ruit in acceptationem personarum, desinit ecclesia esse* (WA 42, 334).

229. Lutero usa esta expresión en las *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis* [1519] (WA 2, 430). Sobre esta cuestión, cf. Iwand, *Luthers Theologie*, ya citado, p. 243. Sobre el tema «doctrina-Iglesia», cf. K.G. Steck, *Lehre und Kirche bei Luther*, Munich 1963. Loewenich, o.c., p. 203, pone de relieve que «el

tura evangelii. Lutero, en cambio, afirma que la Iglesia es la Iglesia del Dios revelado en Jesucristo, si es la Iglesia del Evangelio de Cristo[230]. *Christus est fortitudo ecclesiae*[231], porque *tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei* (WA 7, 721)[232]. La autoridad de la Iglesia consiste en el hecho de que continúa dando a conocer a Cristo en el mundo por medio del Espíritu Santo[233].

Para Lutero, la Iglesia es el lugar donde se predica el Evangelio de la justificación[234]. Junto al Evangelio hay que considerar los dos sacramentos, bautismo y eucaristía, como *christianorum symbola, tesserae et caracteres* (WA 7, 720). Loewenich destaca que estos sacramentos solamente son lo que deben ser cuando son utilizados evangélicamente (*evangelisch*). El sacramento no es ningún elemento secundario al lado del Evangelio, sino más bien una forma determinada del Evangelio. «La Iglesia luterana no se fundamenta, como a menudo se afirma, sobre dos columnas, sino en el *único* fundamento del Evangelio.» *Ubi vero Evangelium non esse videris (sicut in Synagoga Papistarum et Thomistarum videmus), ibi non dubites ecclesiam non esse, etiam si baptisent et vescantur de altari* (WA 7, 721).

En la cuestión de la relación de la palabra de Dios y de la palabra

Evangelio es, de acuerdo con su esencia, formador de la Iglesia (*kirchenbildend*)». No entramos tampoco en la cuestión del *ministerio*. Digamos solamente que ya que la Iglesia está fundamentada en la palabra de Dios, es algo inherente a la Iglesia el ministerio de la palabra (*ministerium verbi*) (cf. Iwand, o.c., p. 252-255; Althaus, o.c., p. 279-287; Pinomaa, o.c., p. 142-151; Pesch, o.c., p. 212-217).

230. Cf. Kinder, o.c., p. 66; Pinomaa, o.c., p. 137; Lienhard, o.c., p. 94-96. Iwand escribe que «Lutero, en la respuesta a esta cuestión [dónde se halla la verdadera Iglesia], nunca parte de la confesión, como hicieron los epígonos del luteranismo, sino sólo de la palabra. Donde está la palabra, allí hay Iglesia, porque la palabra crea la Iglesia [...] La Iglesia y el Evangelio se hallan en la relación de la criatura con el creador» (Iwand, *Um den rechten Glauben*, ya citado, p. 162).

231. Se pueden hallar muchas expresiones semejantes: *In verbo evangelii est ecclesia constructa* (WA 4, 189); *Ecclesia aedificatur per evangelium* (WA 4, 415); *Evangelium est sceptrum regale Christi in ecclesia sua* (WA 3, 32). De un modo programático en la tesis 62 de las tesis sobre las indulgencias (1517): *Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae Dei* (WA 1, 236).

232. María es, en la explicación que hace Lutero del *Magnificat* (WA 7, 538-604), la imagen de la Iglesia, porque acepta la palabra de Dios, vive de ella y la atestigua (cf. Lc 1,38) (cf. Iwand, *Luthers Theologie*, ya citado, p. 245-246; Selge, o.c., p. 27-28).

233. Cf. Pinomaa, o.c., p. 138. En nuestra exposición no entraremos en la cuestión del Espíritu Santo en la teología luterana. Se puede consultar el excelente estudio de Regin Prenter, *Spiritus Creator*, ya citado, esp. p. 107-172.

234. Cf. Loewenich, o.c., p. 201.

del hombre, Lutero establece que *et ita nos in verbum suum, non autem verbum suum in nos mutat* (WA 56, 227 [comentario a la epístola a los Romanos]). Esto significa que todo encuentro con la palabra de Dios contiene dos posibilidades. O bien el hombre intenta transformarla, utilizarla de acuerdo con sus intereses, o bien Dios transforma al hombre en su palabra. Esta última transformación acontece, si Dios tiene razón contra el hombre, contra su justicia y su sabiduría, contra su virtud; en una palabra: contra todo lo que es el ser humano. Diciéndolo de otro modo: Dios y su palabra juzgan al hombre y no el hombre la palabra de Dios. Estas reflexiones pueden aplicarse al encuentro de la Iglesia con el Evangelio. Aquélla ha de ser juzgada, puesta en entredicho por éste, porque este juicio es la misma posibilidad de existencia de la Iglesia como criatura y como lugar en donde resuena la predicación evangélica.

b) La Iglesia como comunidad de fe

La Iglesia es la comunidad de los verdaderos creyentes. En la *Confessio Augustana* VIII se dice: *Ecclesia proprie est congregatio sanctorum et vere credentium* (BSLK 62). Esta concepción de la Iglesia se opone a la que destaca las estructuras jerárquicas y las instituciones sacrales objetivas. La jerarquía y las instituciones «pertenecen necesariamente a la Iglesia; sin embargo, no *son* ni *forman* la Iglesia»[235]. Lutero enaltece en su doctrina eclesiológica la comunidad de la fe. Ya en los *Dictata super Psalterium* (1513-1515) designa a la Iglesia como *communitas, populus fidelium, verus populus Dei, populus Christi, congregatio sanctorum, populus spiritualis*, etc. En sus escritos posteriores, estas denominaciones se mantienen, con el añadido de algunos elementos antijerárquicos como resultado de la querella con la Iglesia romana[236].

235. Cf. Kinder, o.c., p. 79. Sobre el tema «Cristo y los santos», véase Lienhard, o.c., p. 115-118.

236. Así dice, por ejemplo, «la Iglesia es la reunión de todos los fieles cristianos en la tierra»; «es la comunidad o la reunión de todos los que viven en la fe, la esperanza y el amor verdaderos»; «es la comunidad de los santos»; «la cristiandad no está en Roma, ni ligada a Roma, ni aquí ni allá, sino donde la fe es interior, ya se halle el hombre en Roma, aquí o allí...» (todas estas citas en Kinder, o.c., p. 80). Hay que tener en cuenta que Lutero nunca negó que la Iglesia romana fuese realmente Iglesia, aunque, según él,

Muy pronto, Lutero interpretó la *sanctorum communio* del símbolo apostólico en el sentido de *congregatio sanctorum* y presentó esta expresión como glosa definitoria de la *sancta catholica ecclesia*[237]. En el *Gran catecismo* (1529), el reformador escribe: «La Iglesia cristiana es llamada, en la fe, *communio sanctorum*, una "comunión de los santos". En efecto, estas dos expresiones son equivalentes [...] La palabra *communio* no debería traducirse por "comunión", sino por comunidad [...] Para expresarse en buen alemán, debería decirse "comunidad de los santos", es decir, una comunidad en la que hay sólo santos; o, expresado aún con mayor claridad, una santa comunidad» (WA 30, 189-190 = BSLK 656-657)[238]. Lutero utiliza muchas expresiones (cristiandad, comunidad, reunión de todos los creyentes, etc.) a fin de evitar el vocablo «iglesia», que le resulta antipático. En el *Gran catecismo* afirma: «La palabra *ecclesia* significa propiamente en alemán una *reunión (Haufe, multitudo)* [...]. La casa, sin embargo, no debería llamarse iglesia, si no fuera porque la asamblea se reúne en ella. Porque, para reunirnos, escogemos un lugar particular y damos nombre a la casa de acuerdo con la asamblea. La pequeña palabra "iglesia" significa realmente "una reunión común" *(eine gemeine Sammlung)* [...], "una comunidad o reunión cristiana" o, lo que sería mejor y más claro "una santa cristiandad" *(eine heilige Christenheit)*» (WA 30, 189 = BSLK 656).

Paul Althaus pone de manifiesto que la *communio sanctorum*, tal como la entiende Lutero, es a la vez *don* y *misión* (*Gabe* y *Aufgabe*). El don de la comunidad es que los bienes de Cristo y de los santos son mis bienes; mi carga, mis necesidades y mis pecados son los de Cristo

hubiese caído en manos de «bandidos y ladrones» (cf. Pinomaa, o.c., p. 139; Pesch, o.c., p. 211).

237. Cf. Pinomaa, o.c., p. 135-136; Loewenich, o.c., p. 205-206. Althaus, o.c., p. 256-262, presenta la nueva comprensión de la *communio* que introdujo Lutero. «No hay santos sólo en el cielo, sino también entre nosotros en la tierra, por doquier en la comunidad. De este modo no hay que distinguir entre santos y cristianos comunes, sino sólo entre los santos difuntos y los que todavía viven» (ibíd., p. 257). Lutero habla de la significación de los santos en el sentido del cap. 11 de la epístola a los Hebreos. Esto le permite hacer referencia al «tesoro de la Iglesia», que no consiste en un aumento de méritos, sino en la participación, como miembros del cuerpo de Cristo, en la vida, la muerte, las alegrías y el dolor de cuantos forman parte del mismo (cf. ibíd., p. 258-259, 261).

238. «La palabra de Dios no puede existir sin el pueblo de Dios; por otro lado: el pueblo de Dios no puede existir sin la palabra de Dios» (WA 11, 408).

y los de los santos. Esto es así porque Jesucristo y la comunidad «luchan con nosotros» contra el pecado, sufren nuestras propias angustias y cargan con nuestras necesidades (cf. WA 2, 744)[239]. Al propio tiempo, la *communio sanctorum* es misión para el amor (cf. WA 2, 745-750). Cada uno ha de llevar el peso de Cristo y de su Iglesia como si fuera el suyo propio[240]. «Todo cuanto tenemos ha de estar al servicio de todos; si no lo está, es un latrocinio» (WA 12, 470). No hay duda de que la doctrina de la comunión de los santos significa para Lutero una viva representación de la manera como Cristo se encuentra en el centro de su Iglesia. Como pone de manifiesto Althaus[241], Cristo está presente de una doble manera: en el hecho de *dar* y en el de *tomar*. Dar: en las palabras de consuelo y de ayuda que la comunidad o los hermanos me dan en nombre de Dios, en las cuales se me da el mismo Cristo. Tomar: Cristo está *hic et nunc* en las necesidades, los pecadores, los agobiados; en una palabra: todos los que tienen necesidad de mí (Mt 25,40). Éstos «toman» algo de mí mismo, a fin de que pueda recibir el don de Cristo.

c) Iglesia visible e invisible

Lutero no afirma la existencia de dos Iglesias, una visible y otra invisible. Como máximo se puede decir que la única Iglesia es a la vez visible e invisible[242]. Es visible, porque se da a conocer como el lugar donde se predica la palabra de Dios. Es invisible, porque el efecto de la palabra predicada, la fe, no puede someterse a ninguna clase de control. Hay que tener en cuenta que el reformador no suele hablar de *invisibilidad* de la Iglesia, sino de *ocultación* de la Iglesia. Contra Erasmo escribe: *Abscondita est ecclesia, latent sancti* (WA 18, 652). Según Walter von Loewenich, eso no significa que la verdadera Iglesia sea invisible, sino que la verdadera Iglesia no se deja reducir simplemente a las instituciones históricas de nuestro entorno social y cultural. Diciéndolo positivamente: la verdadera Iglesia es una cuestión de

239. Cf. Althaus, o.c., p. 263-264.

240. Cf. ibíd., p. 264, 266-270.

241. Cf. ibíd., p. 278; Pinomaa, o.c., p. 140-142. Bonhoeffer expresó muy bien esta realidad, cuando afirma que la comunidad es *Christus als Gemeinde existierend.*

242. Cf. Loewenich, o.c., p. 203. Sobre esta cuestión, véase Iwand, *Luthers Theologie,* ya citado, p. 249-252.

fe, como la misma palabra que la fundamenta. «La Iglesia forma parte del credo. Por esto está "escondida", es decir, visible a la fe»[243]

Hay que destacar el hecho de que en la cuestión de la Iglesia, Lutero se encuentra alejado de cualquier clase de subjetivismo, ya que considera a la Iglesia como necesaria para la salvación. «El que quiera encontrar a Cristo, primeramente ha de encontrar a la Iglesia [...]. Ciertamente, la Iglesia no es madera o piedra, sino la asamblea de las personas que creen en Cristo; con esta [asamblea] hay que mantenerse y ver cómo creen, oran y enseñan; éstos tienen, con toda seguridad, a Cristo con ellos» (WA 10 I 1, 140). Se encuentra en medio del gran comentario del Génesis (1535-1545), en alemán, la siguiente expresión: «La Iglesia ha de ser mi fuerza, mi castillo y mi aposento» (WA 44, 713).

4. *Los sacramentos*

Al presentar esquemáticamente la vida de Lutero, ya hemos hecho alusión a su doctrina sacramental, sobre todo en la controversia con Zuinglio a raíz de la eucaristía[244].

De entrada, hay que decir que, para Lutero, los sacramentos tienen su lugar natural en el seno de la comunidad. Los sacramentos «arrastran» al creyente desde su Iglesia particular a la Iglesia universal y le permiten, simultáneamente, participar en la Iglesia universal desde su lugar concreto en la Iglesia visible (particular)[245]. Según el reformador de Wittenberg, los sacramentos no constituyen la Iglesia, pero permiten la incorporación de los hombres «en aquella comunidad que no tiene pecado, que es pura y que posee la promesa de la vida eterna»[246]. Hay una estrecha vinculación entre el perdón de los pecados, la *ecclesia universalis* y los sacramentos. El perdón de los pecados, tal como lo entiende Lutero, permite llegar a un nuevo concepto de santidad, que está íntimamente unido a la fe. Porque la fe es precisa-

243. Loewenich, o.c., p. 204.
244. Cf. p. 239-241.
245. Véase la notable exposición de Iwand, *Luthers Theologie*, ya citado, p. 256. Hans Joachim Iwand es, en nuestra opinión, uno de los mejores expositores del pensamiento del reformador.
246. Ibíd.

mente lo que constituye la *communio sanctorum*, nos permite participar en lo que es el Cristo, que es, en este contexto, participar en su falta de pecado. «Los sacramentos, en lo más profundo, tienen que ver con el mismo Cristo»[247]. Iwand cita una famosa frase de la *Disputatio de fide infusa et acquisita* (1520): *Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus* (WA 6, 86, tesis 18)[248].

a) Concepto de sacramento

El sacramento es, para Lutero, un *signum*, es decir, una mano tendida, que lleva al hombre de la Iglesia visible a la invisible. «Así, pues, el sacramento es para nosotros un vado, un puente, una puerta, un barco y unas parihuelas, en el cual y por medio del cual viajamos de este mundo a la vida eterna. Esto, sin embargo, depende totalmente de la fe. Porque el que no cree es semejante a un hombre que ha de navegar y está tan acobardado que no confía en el barco y, por ello, ha de quedarse en tierra y nunca podrá llegar a ser bienaventurado, a no ser que se embarque y haga la travesía. Esta desconfianza la provocan la sensualidad y el no practicar la fe, a la cual la travesía del Jordán de la muerte le resulta sumamente desagradable» (WA 2, 753). El hombre debe acostumbrarse a dejar atrás los signos sensibles, a fin de alcanzar los bienes invisibles. Estas ideas ya se encuentran en el Lutero joven (por ejemplo, en el fragmento del sermón del año 1519, que acabamos de citar). En este mismo sermón, el reformador dice: «Por esto la misa y el sacramento son un signo, a fin de que nos acostumbremos a abandonar todo amor, toda ayuda y toda consolación sensibles y tengamos sólo en consideración el auxilio y la ayuda en Jesucristo y en su santo amor invisible» (WA 2, 752).

Los sacramentos son la unión de una promesa con un signo; un signo al que Dios ha añadido una promesa[249]. *Nostra et patrum signa seu sacramenta habent annexum verbum promissionis* (WA 6, 532). *Ad sacramenti enim constitutionem ante omnia requiritur verbum divinae promissionis, quo fides exerceatur* (WA 6, 550).

247. Ibíd., p. 257.
248. Pinomaa dice: «De acuerdo con la opinión de Lutero, tiene una significación importantísima el que el sacramento sea utilizado como un don otorgado por Cristo y no como un medio en las manos del hombre» (Pinomaa, o.c., p. 152).
249. Cf. Althaus, o.c., p. 297.

Lo decisivo en el sacramento es la palabra; no hay sacramento sin palabra. De ahí que el contenido y el efecto del sacramento no sean sino la promesa en forma de palabra. La promesa es siempre la misma: el perdón de los pecados. Por esto, Lutero no cree que los diversos sacramentos produzcan diversas gracias, sino que siempre tienen como efecto el perdón de los pecados y, con él, conceden al creyente la vida y la bienaventuranza[250].

En el año 1520, en el escrito *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (WA 6, 497-573) rompió con la doctrina sacramental de la Iglesia romana[251]. Rehusó cinco de los siete sacramentos tradicionales y sólo aceptó el bautismo y la eucaristía, porque solamente éstos eran signos provistos de una palabra divina de promesa (cf. WA 6, 571, 572)[252]. Una cuestión decisiva en la ruptura de Lutero con la doctrina sacramental tradicional es su rechazo del *opus operatum*. Lo que actúa en el sacramento es la palabra de Dios y no la acción humana. Lutero, contra la teoría sacramental medieval (por ejemplo, la de Pedro Lombardo), afirma que los sacramentos no son *signa* cuya fuerza nos procure la justificación; tampoco son *signa*, mediante los cuales la gracia se haga efectiva. Los *signa* son cosas terrenales (pan, agua, vino). Con esto el reformador quiere decir que es la fe la que justifica, y no el sacramento. Iwand escribe: «Donde no hay fe, ningún sacramento sirve de nada»[253]. Ahora bien, la fe se refiere siempre a una promesa: «buscar la eficacia del sacramento más allá de la promesa y de la fe significa fundamentarse en algo que es vano, significa encontrar la condenación» (WA 6, 533). En una palabra: el sacramento no aporta nada que no se haya creído previamente. Mientras que Pedro Lombardo (cf. nota 251) fundamenta la eficacia del sacramento en el hecho de que es el *signum* de una *res sacra*, Lutero rechaza la *res sacra* y pone en su lugar la *promissio*[254]. En la concepción tradicional, el *signum*, tiene un significado «en sí mismo». En esta concepción, el *signum* penetra en el ámbito de la misma palabra, allí donde palabra y fe coexisten. Hasta que no se cree en la *promissio*, no se llega a entender el signo, es decir, no se es capaz de ir de la *res* al *signum*, sino que, a lo sumo, se intenta en vano ir del *signum* a la *res*[255].

250. Cf. ibíd., p. 298.
251. Cf. Iwand, o.c., p. 259-262. Lutero combate sobre todo la concepción del sacramento de Pedro Lombardo: *Sacramentum est sacrae rei signum*.
252. Al menos inicialmente también aceptó la penitencia. Su actitud posterior es muy fluctuante.
253. Iwand, o.c., p. 260.
254. Cf. ibíd., p. 261.

b) El bautismo

Mediante el bautismo, el cristiano participa en la muerte y en la resurrección de Cristo[256]. Tanto la palabra como el agua son importantes para impartir este sacramento. Fiel a su teoría sacramental, Lutero se opone tanto a los católicos[257] como a los espiritualistas, que rehúsan cualquier clase de signo externo. No es el agua como tal la que lleva a término la acción sacramental, sino el agua unida a la palabra. El rito externo posee valor, porque Dios mismo lo ha instituido, de tal modo que no se trata de una obra humana, sino de una acción de Dios. El reformador, siguiendo la doctrina tradicional de la Iglesia, considera válido el bautismo conferido por un ministro indigno, porque, de hecho, es Dios mismo quien bautiza. De una manera decidida, Lutero se opone a los anabaptistas[258], es decir, considera cristianamente muy provechoso el bautismo de los párvulos.

c) La eucaristía

En el escrito *De captivitate Babylonica*, Lutero ataca tres puntos de la doctrina eucarística de la Iglesia romana: 1) la prohibición del cáliz a los laicos; 2) la afirmación de que el pan y el vino son transformados y pierden su sustancia natural (doctrina de la transubstanciación)[259]; 3) la fundación de misas (ya que así la misa se convertía en una obra humana). Estos tres apartados ocuparon extenso espacio en la teología de controversia de Lutero. En esta breve exposición nos limitaremos a trazar los aspectos más importantes de la doctrina euca-

255. Cf. ibíd., p. 261-262.
256. Sobre el bautismo en Lutero, véase Iwand, o.c., p. 274-290; Pinomaa, o.c., p. 153-157; Althaus, o.c., p. 303-315.
257. Véase lo que hemos dicho anteriormente sobre la *res* y el *signum*.
258. Sobre los anabaptistas (cf. cap. sexto, II, B).
259. Iwand, o.c., p. 262-268, ofrece una excelente exposición de la cuestión de la transubstanciación desde el punto de vista de Lutero. Véase también Lohse, HDG II, p. 46-51, con la bibliografía más importante.

rística del reformador, más que considerar las numerosas querellas en que se vio implicado a causa de su pensamiento teológico[260].

En su comprensión de la eucaristía, Lutero parte de las palabras de la institución de Jesucristo, las cuales son el testamento que da a sus discípulos. Este testamento es al mismo tiempo el don de su gracia, es decir, el perdón de los pecados. Si en el bautismo, el agua y la palabra eran los elementos decisivos, en la cena lo es la recepción corporal y la promesa unida a ella («entregado y derramado por vosotros en remisión de los pecados»). Sólo cuando está la palabra, la eucaristía se convierte en sacramento. El reformador se refiere al pensamiento de san Agustín: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* De esta manera puede desterrar los efectos mágicos que creía encontrar en la doctrina de la transubstanciación.

Lutero no aceptaba la doctrina de la transubstanciación, pero sí mantenía la presencia real y esencial de Cristo en el sacramento. El pan y el vino son, mediante la palabra y la institución, el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo, ofrecidos bajo las especies del pan y del vino. La posición de Lutero encontrará muy pronto opositores en las mismas filas de la Reforma. Por un lado, los grupos espiritualistas con Karlstadt[261] al frente y, por el otro, Zuinglio[262] y los teólogos influidos por él, Bucer[263] y Oecolampadius[264].

En 1527, Zuinglio atacó directamente la posición de Lutero con su escrito *Amica exegesis,* el cual suscitó una serie de escritos de tono menor (o panfletos) por un lado y por otro. Finalmente, en el año 1528, Lutero dio una respuesta definitiva, con el libro titulado *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (WA 26, 261-509), a los reformadores que, como Zuinglio, mantenían el carácter «espiritual» de la eucaris-

260. El artículo de S. Hausammann, *Realpräsenz in Luthers Abendmahlslehre,* en *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation,* ya citado, p. 157-173, ofrece las diversas fases de la doctrina eucarística de Lutero, ya que el reformador no posee sobre esta cuestión un pensamiento unitario. En la p. 159, la autora explicita las cuatro etapas del pensamiento eucarístico luterano. Véase la bibliografía que damos en la nota 59 de este capítulo. Hay que añadir: Lienhard, o.c., p. 197-251; A. Houssiau, *La Cène du Christ selon Luther,* en *Luther aujourd'hui,* Louvain-la-Nueve 1983, p. 221-254; Y. Congar, *Martin Luther, sa foi, sa Réforme. Études de théologie historique,* París 1983, p. 85-103.

261. Sobre Karlstadt, cf. cap. sexto I, 2.

262. Sobre Zuinglio, cf. cap. tercero II.

263. Sobre Bucer, cf. cap. tercero IV.

264. Sobre Oecolampadius, cf. cap. tercero III, 2.

tía. En el coloquio de Marburgo (1529), por motivos políticos y bajo la presidencia del poco recomendable Philipp de Hessen, se intentó una reconciliación doctrinal entre Zuinglio y Lutero[265]. A pesar de que en algunos puntos ambas partes se pusieron de acuerdo, en la cuestión de la presencia real de Cristo en el sacramento de la eucaristía no hubo ninguna clase de coincidencia[266].

De acuerdo con la inteligencia de la eucaristía de Karlstadt y de Zuinglio, los elementos (pan y vino) son sólo los símbolos de los dones celestiales, cuyo objeto es avivar la fe. En contra de Lutero, estos teólogos no hablan de la presencia real de Cristo en la cena, sino únicamente de una acción simbólica. Lo que importa es la comunidad en la fe con el Cristo celestial. Zuinglio[267] interpreta el *est* del *hoc est corpus meum* como *significat*[268]. En Marburgo y en otros lugares, Lutero exigió una fundamentación exegética de esta interpretación, la cual nunca le fue dada. Su opinión personal era que debía mantenerse la significación directa de las palabras, aunque la razón no consiguiera entender el sentido de las mismas.

Como apunta Hägglund[269], estas controversias pueden parecer en nuestros días bizantinas y sin ninguna incidencia real en la fe cristiana. Pero hay que tener en cuenta que se trata de dos posiciones completamente opuestas. Zuinglio toma como punto de partida el dualismo espiritual-corporal. Entonces, puesto que la fe puede dirigirse solamente a la naturaleza divina de Cristo, no tiene nada que ver con los elementos externos o con el cuerpo y la sangre del Señor, ya que, según Jn 6,63, «el espíritu es el que da vida, la carne de nada sirve». Este texto constituye para Zuinglio la prueba más evidente del carácter espiritual de la eucaristía. El reformador de Zurich continúa el razonamiento: atendida la circunstancia de que en la eucaristía lo

265. Cf. p. 240-241 y nota 59 (bibliografía).

266. Hay que mencionar los esfuerzos de Martin Bucer por unir a los protestantes. En 1536 consiguió la firma de la «Concordia de Wittenberg», que se mantuvo vigente durante muy poco tiempo.

267. Sobre la posición de Zuinglio, cf. Lohse, HDG II, p. 51-55. Más en concreto sobre la disputa de Marburgo, cf. HDG II, p. 60-64.

268. Cf. Lohse, HDG II, p. 54. Zuinglio, en el escrito *De vera et falsa religione* (1524-1525), polemiza contra el mismo término «sacramento», ya que, según su opinión, contiene la idea vulgar según la cual el sacramento, por medio de su propio poder, libera la conciencia del pecado.

269. Cf. Hägglund, *Geschichte der Theologie,* ya citado, p. 188. Seguimos la breve, pero completa, exposición de Hägglund.

esencial es la participación en los dones celestiales y no en la comida del cuerpo, hay que buscar una explicación simbólica de la cena. Más adelante habla del «cuerpo y la sangre de Cristo» como de una *alloiosis*, es decir, de una figura retórica[270]. Se quiere expresar que lo que se dice sobre la naturaleza humana de Cristo vale propiamente para su naturaleza divina. Dicho de otro modo: Zuinglio comprende positivamente la eucaristía como *commemoratio*, «por cuya mediación, los que creen sin vacilar que han sido reconciliados con el Padre a través de la muerte y de la sangre de Cristo, proclaman esta muerte dadora de vida» (Zuinglio).

En una posición completamente contraria se encuentra Lutero, que vincula estrechamente la promesa, a la que tiende la fe, con los elementos externos que se reciben en la cena. La palabra y la comida del cuerpo son los «aspectos principales» del sacramento. Esto no significa que la presencia de Cristo dependa de la fe. Por tanto, el no creyente que recibe la eucaristía se convierte en reo del juicio sin participar en la salvación. Para Lutero, la recepción del cuerpo y de la sangre de Cristo no es algo meramente «espiritual», sino que se trata de una *manducatio oralis*[271].

A diferencia de Zuinglio, Lutero mantiene una *communicatio idiomatum* (participación en las propiedades) real. Esto significa que las propiedades divinas y humanas se unen en la persona de Cristo en una interpenetración mutua. La expresión «cuerpo y sangre de Cristo» se refiere al aspecto humano de Cristo, pero como consecuencia de la unidad absoluta de lo divino y de lo humano, la naturaleza humana de Cristo participa de las propiedades de la naturaleza divina. La fe se dirige al hombre Cristo. En la cena del Señor se recibe su cuerpo y su sangre y, *al mismo tiempo*, el cuerpo y la sangre del Hijo de Dios.

270. Cf. Lienhard, o.c., p. 209. Congar, o.c., p. 97, observa, creemos que con razón, que Lutero considera que la *alloiosis* de Zuinglio llega a predicar dos personas en Cristo.

271. Cf. Hausammann, o.c., p. 172-173, esp. nota 78, donde la autora expone las dificultades de comprensión, ya en el siglo XVI, de términos como *Leib, leiblich* y *Leiblichkeit*. Esto dificulta extraordinariamente saber lo que quería decir Lutero, ya que con una «racionalidad» (quizá de tradición occamista) combate otra «racionalidad» (escolástica). Lo que está claro para Lutero es que el cuerpo y la sangre de Cristo no son algo carnal. «Será siempre verdad que nadie bebe, toca, come, mastica el cuerpo de Cristo del mismo modo que se come y mastica una carne visible» (WA 26, 442). Hay que tener en cuenta la pregunta que el mismo Lutero se plantea: «¿Cómo está [Cristo] en el pan? No lo sabemos y no tenemos que saberlo» (WA 23, 87).

Esto acontece por medio de la *manducatio oralis* y a través también de un «acto espiritual» de la fe en Dios.

Una cuestión que complicó más la doctrina luterana de la eucaristía fue el tema de la ubicuidad[272]. Como Dios, Cristo está presente en todas partes. A causa de la *communicatio idiomatum*[273], su naturaleza humana participa en esta propiedad (*ubiquitas corporis Christi*). Hägglund[274] destaca que esta doctrina ya tenía algunos precedentes en el nominalismo.

La representación de la ubicuidad de la naturaleza humana de Cristo fue aceptada por la teología luterana tardía, sobre todo en aquellos lugares en donde debía tomar ciertas distancias en relación con la concepción reformada de la eucaristía.

Como resumen final, puede decirse que, mientras Zuinglio quiere hacer de la cena una comida conmemorativa, en la cual los cristianos recuerdan a Cristo, Lutero sitúa a Cristo presente a la vez como «cocinero, servidor, comida y bebida» (WA 23, 271) en el centro de esta cena. Mientras que los adversarios romanos del reformador de Wittenberg querrían disponer de Cristo, para poder presentarlo como Dios, efectuando una especie de repetición del sacrificio de la cruz, Lutero indica la soberanía de Cristo, que ha dado perfecto cumplimiento a su obra y no hace más que distribuir sus efectos, a la vez que ofrece su propio cuerpo y su sangre como signo del perdón de los pecados[275].

5. *Los dos reinos*

Con este tema damos fin a la exposición de algunos aspectos del pensamiento teológico del reformador de Wittenberg. La temática alrededor de los «dos reinos» ha sido en los últimos años una de las más trabajadas por los estudiosos de la teología de Lutero[276]. Hay que decir de entrada que es una cuestión muy complicada, que tanto en el

272. Sobre la cuestión de la ubicuidad, cf. Iwand, o.c., p. 268-271; Lienhard, o.c., p. 197-251; Lohse, HDG II, p. 57-58.

273. Zuinglio desconoce el realismo de la *communicatio idiomatum*, que es, según su opinión, una «forma de hablar» (cf. Congar, o.c., p. 96).

274. Cf. Hägglund, o.c., p. 189.

275. Cf. Lienhard, o.c., p. 251.

276. Cf. Lohse, *Martin Luther*, ya citado, p. 190-191.

pasado como en el presente ha dado lugar a las interpretaciones más contrapuestas. Se ha calificado esta doctrina de «laberíntica»[277].

El mismo Lutero no empleó nunca este término[278]. Al parecer la fórmula apareció hacia los años veinte de nuestro siglo y consiguió imponerse muy rápidamente. Lohse manifiesta que esta expresión puede ser útil para designar un complejo, que de otro modo resulta muy difícil abarcar; pero es también susceptible de graves simplificaciones. En cuanto a Lutero, nunca utilizó las expresiones «reino mundano» o «reino del mundo» en relación exclusiva al Estado o a las autoridades, sino que otros ámbitos mundanos (naturaleza, familia, ciencia, arte, etc.) estaban también incluidos en la definición[279].

Lutero fue educado en las teorías políticas del occamismo, las cuales, contrariamente al tomismo, proclaman no la subordinación del orden mundano al orden eclesiástico, sino su coordinación, teniendo en cuenta las circunstancias de vivir el cristiano simultáneamente inmerso en ambos órdenes. Las circunstancias –especialmente la guerra de los campesinos– obligaron a Lutero a definirse en dos frentes: 1) respecto a la concepción medieval con su concepción del *sacerdotium* y del *imperium*[280]. En este sentido resultaba especialmente influyente la teoría agustiniana de las dos ciudades, que durante toda la edad media (guerras de las investiduras y querellas entre el papado y el imperio [siglos XIV-XV]) había dado lugar a numerosos intentos encaminados a distinguir el ámbito espiritual y el ámbito temporal; 2) respecto a los movimientos espirituales o iluminados,

277. Cf. J. Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*, Munich 1957. Iserloh, *La Reforma protestante*, ya citado, p. 319, se hace eco de la obra de Heckel.

278. Cf. Lohse, o.c., p. 192. Entre la numerosísima literatura sobre esta cuestión, véase Iserloh, o.c., p. 319-327; H.H. Schrey (dir.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt 1969, que recoge algunos de los trabajos más importantes sobre el tema hasta 1968; Wolf, *Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre*, en *Peregrinatio* II, ya citado, p. 207-229; Pesch, *Hinführung*, ya citado, cap. trece; R. Ohlig, *Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der deutschen lutherischen Theologie der Gegenwart seit 1945*, Berna-Francfort 1974, que ofrece una panorámica de las diversas interpretaciones de esta doctrina; R. Mokrosch, *Política y sociedad en la teología de Lutero*, «Concilium» 118 (1976) 177-191; A. Bellini, *Chiesa e mondo in Lutero: la doctrina dei due regni*, en *Martin Lutero*, ya citado, p. 48-160; Hermann, *Luthers Theologie*, ya citado, p. 199-218.

279. Cf. Lohse, o.c., p. 192, 196.

280. El mejor estudio sobre la tradición medieval, de la que procedía y contra la que reaccionó Lutero, es de U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeshcichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970.

que negaban el orden secular en nombre de la libertad evangélica.

Lutero no consideraba que el orden espiritual viene de Dios y el orden temporal viene del demonio, sino que ambos son modos diversos de la acción divina en el mundo. Así, por ejemplo, en un escrito del año 1523 dice que «la espada mundana es una ordenación de Dios» y fundamenta esta aseveración sobre todo a partir de Rom 13 y, secundariamente, a partir de Gén 9,6 y Éx 21,23ss. Por tanto, Dios rige el mundo «espiritualmente» y «mundanamente». Ahora bien, tanto uno como otro régimen se lleva a término por medio de hombres concretos. El régimen espiritual se efectúa a través de la predicación del Evangelio, que hace del hombre un cristiano, a la vez que le infunde la gracia de Dios, le comunica el Espíritu Santo y lo hace justo ante Dios. El régimen mundano, por su parte, se lleva a término por aquellos hombres que legislan y hacen cumplir la ley de Dios en el ámbito de la vida «exterior», «terrenal», «temporal», «corporal»[281].

A menudo no se ha tenido en cuenta la evolución del pensamiento de Lutero entre los años 1515 y 1525[282]. Antes del giro decisivo de 1518-1520, el reformador mantenía la distinción agustiniana: reino de Dios-reino del mundo. Los creyentes pertenecen al reino de Dios y se encuentran, por tanto, *solamente* sometidos al régimen espiritual. Los no cristianos y los pecadores están sometidos al reino del mundo y a sus leyes. Lutero llega a decir, que si todos los hombres fueran verdaderamente creyentes, ya no se precisaría más del régimen mundano. Éste, pues, tiene como finalidad propia, mediante el uso externo de la ley, constituir una defensa contra el mal y crear un ámbito de libertad en medio del reino de Satanás, con el fin de que los cristianos puedan ser mandados por el régimen espiritual. Desde un punto de vista formal, Lutero distingue entre los conceptos «régimen» y «reino», a pesar de que en la práctica se autoimplican: el «régimen espiritual» corresponde al reino de Dios, mientras que el «régimen mundano» corresponde al reino de Satanás. Si se quisiera hablar en términos más modernos, podría decirse que en esta primera etapa de la vida del reformador el «régimen mundano» equivale al Estado.

Sin embargo, como queda dicho, hubo una evolución en el pensamiento de Lutero respecto a esta cuestión. El lugar del hombre en el mundo, fuera del régimen espiritual de Dios, no se encuentra exclu-

281. Cf. Pesch, o.c., p. 230-231.

282. Sobre lo que sigue, cf. ibíd., p. 230-232.

sivamente determinado por el Estado. Matrimonio, economía, derecho, arte, trabajo, etc.[283], no son ámbitos que se puedan simplemente atribuir al reino de Satanás. Los cristianos también viven en tales ámbitos, ya que no habitan solamente en el reino de Dios mientras se encuentran en esta tierra[284]. Hay que tener en cuenta, no obstante, que las ordenaciones no tienen nada que ver con la justificación del pecador, con la justicia del hombre ante Dios, que propiamente es el contenido del reino de Dios. Estas ordenaciones son anteriores a Cristo, fueron instituidas por Dios en el paraíso. Conviene, empero, que quede bien precisado que, de acuerdo con el mismo Lutero, la doctrina de los dos reinos depende y ha de medirse en relación con la justa comprensión de la justicia de Dios y de la justificación del hombre, tal como las interpretó el reformador a partir de Rom 1,17 («el justo vive de la fe»)[285]. Como escribe Pesch: «La acción del hombre no puede penetrar hasta la conciencia, los medios humanos no pueden lograr lo que tan sólo puede lograr la fuerza del Evangelio: la fe»[286]. De todos modos, Lutero amplía su primitiva concepción del régimen mundano, que ya no se limita a ser un freno del mal en el mundo. Es más: el cristiano ya no puede sustraerse, de acuerdo con la nueva manera de ver las cosas del reformador, al régimen mundano. Ahora, su existencia tiene dos frentes: *coram Deo* y *coram mundo*. En este sentido, el régimen mundano no consiste en ser la mera expresión de la oposición de Dios al mal, sino que es la prueba de su amor y de su bondad, otorgados gratuitamente al hombre en este mundo. Plásticamente, Lutero dice que Dios rige a los cristianos en el ámbito mundano con su mano izquierda, mientras que en el ámbito espiritual lo

283. Se dio en el siglo XVI a estas realidades el nombre de *ordenaciones*. Véase: Wolf, *Politia Christi. Das Problem der Sozialethik im Luthertum*, en *Peregrinatio* I, ya citado, p. 214-242, esp. el *Nachtrag* (p. 240-242); íd., *Zur Selbstkritik des Luthertums*, en *Peregrinatio* II, ya citado, p. 82-103, esp. 96-101.

284. Por mor de la brevedad no podemos considerar las tres jerarquías (*triple ordo hierarchicus*) o los tres estamentos en que vive el cristiano. Son el *status politicus*, el *status oeconomicus* y el *status ecclesiasticus*, los cuales se hallan referidos a la Iglesia. Todo cristiano, con notables diferencias, participa en ese *triplex ordo*. Esta doctrina de Lutero aparece ya en el sermón del sacramento del bautismo [1519] (WA 2, 727-737), pero halla sus expresiones más trabajadas en la *Confesión de la Cena del Señor* [1528] (WA 26, 261-509) y en el *Gran catecismo* [1529] (referencia al cuarto mandamiento) (cf. Wolf, *Zur Selbstkritik*, ya citado, p. 97-98).

285. Cf. Ohlig, o.c., p. 14-15.

286. Pesch, o.c., p. 233.

hace con su mano derecha. De esta manera, el reformador pone de relieve la diferencia cuantitativa y cualitativa de los dos regímenes o reinos.

Puede considerarse también la doctrina luterana de los dos reinos desde una perspectiva escatológica. Entonces, el reino de Dios designa a los verdaderos creyentes que pertenecen definitivamente a Dios, mientras que el reino del mundo se refiere a aquellos que se encuentran irremediablemente alejados de Dios. Desde el punto de vista del hombre, esta distinción es imposible de hacer. Solamente Dios conoce el alcance de cada uno de los dos reinos y, por tanto, la suerte individual de cada hombre. Será en el juicio final donde se decidirá y proclamará públicamente la pertenencia de los individuos a uno u otro de los dos reinos[287].

Una consecuencia práctica de la doctrina de los dos reinos es que la Iglesia no ha de querer asumir las funciones de las autoridades mundanas, ni éstas han de querer ejercer ninguna clase de gobierno en la Iglesia. En una palabra: el príncipe no ha de querer ejercer el dominio espiritual, ni los obispos han de inmiscuirse en los asuntos del Estado. Hay que indicar que esta doctrina la mantuvo Lutero con mucha fuerza hasta el año 1525, cuando la mayoría de los príncipes alemanes eran todavía católicos. Ahora bien, cuando en Sajonia, Prusia, Hessen y en otros territorios y ciudades, los príncipes y los magistrados se pasaron a la Reforma, entonces resultaba muy provechoso poner en sus manos la dirección externa de las nuevas Iglesias. Los predicadores continuaban cuidándose de la palabra de Dios, pero los príncipes, *custodes utriusque tabulae*, tenían la misión de que en sus Estados se enseñara la misma doctrina (ortodoxa) y se practicaran las mismas ceremonias litúrgicas. Contrariamente al pensamiento de Lutero de los años 1520-1525, se convirtieron prácticamente en los supervisores de la Iglesia. Ya en el manifiesto *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520) se encuentra esta significativa frase: «Puesto que el poder civil ha recibido, igual que nosotros, el bautismo, y tiene la misma fe y el mismo Evangelio, hemos de dejar que sea sacerdote y obispo, y que ejerza sus funciones en bien de la comunidad cristiana.»

La cuestión de los dos reinos es, y ha sido, interpretada muy

287. Cf. ibíd., p. 232-233. Pesch manifiesta que del mismo modo que uno no sabe si pertenece a la verdadera Iglesia (cf. ibíd., p. 209-212), tampoco puede conocer, desde una perspectiva escatológica, su suerte final.

diversamente por el luteranismo histórico. Ya en el mismo reformador encontramos diversas «teorías» para explicar la ineludible implicación de lo espiritual y de lo mundano. A menudo ha sido mucho más o mucho menos que la consecuencia práctica de la doctrina de la justificación[288].

IV. Felipe Melanchthon (1497-1560)

La persona y la obra de Melanchthon[289] tendrían que ser largamente consideradas, porque la conformación del luteranismo, ya en vida de Lutero, y muy especialmente a partir de 1546 (muerte de Lutero), se debe en gran parte a la acción de este hombre de carácter introvertido, tímido poco amigo de controversias públicas y de honores. No en vano se ha designado a Melanchthon con el nombre de *praeceptor Germaniae*[290].

---

288. La declaración del Consejo de la Iglesia evangélica alemana (EDK), con motivo del quinto centenario del nacimiento de Lutero, afirma: «La Iglesia evangélica, puesta por necesidad bajo la protección de los príncipes locales y de los magistrados de las ciudades, fue durante muchos siglos una institución semejante en todo al Estado. La protección se convirtió en un vínculo, y en las cuestiones públicas que hacían referencia a la comunidad, los sucesores de Lutero permanecieron mucho tiempo mudos» (cit. en «Il Regno-Documenti» 490 [septiembre 1983] 470).

289. *Obras de Melanchthon:* las *opera omnia* de Melanchthon han sido publicadas en el *Corpus Reformatorum* (vol. 1-28). *Estudios sobre Melanchthon:* W. Maurer, *Melanchthon, Philipp,* en RGG IV (Tubinga ³1960) 834-841; íd., *Melanchthon Studien,* Gütersloh 1964; E. Bizer, *Theologie der Verheissung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon,* Neukirchen-Vluyn 1964; H.G. Geyer, *Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons,* Neukirchen-Vluyn 1965; H. Rückert, *Philipp Melanchthon,* en *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie,* Tubinga 1972, p. 137-145; Seeberg, *Dogmengeschichte* IV/2, ya citado, § 91 (420-480); W. Trillhaas, *Philipp Melanchthon, der Ethiker der Reformation,* en *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums,* Gotinga 1975, p. 34-47; R. Stupperich, *Melanchthon,* Berlín 1960; íd., *Der unbekannte Melanchthon. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht,* Stuttgart 1961; M. Greschat, *Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537,* Witten 1965; Lohse, en HDG II, p. 69-81.

290. W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII.* México-Buenos Aires ²1947, p. 176-177, presenta a Melanchthon como el organizador por excelencia de la universidad alemana, que es el modelo para las del mundo en la modernidad. Al mismo tiempo Melanchthon es en Alemania «el nexo que une a los viejos filósofos y la tradición medieval con el sistema cultural del siglo XVII [...] Su espíritu universal represen-

A causa de la muerte prematura de su padre, el humanista Johann Reuchlin, tío abuelo de Melanchthon, se encargó de la formación de éste. Estudió latín en Pforzheim (1508-1510), artes liberales en Heidelberg (1511) y fue promovido *magister artium* en Tubinga (1514). Muy pronto sintió gran admiración por Erasmo, con quien posiblemente entró en contacto por medio de Oecolampadius[291]. Iserloh afirma que «Erasmo le abrió las fuentes de la tradición cristiana, las obras de los padres de la Iglesia y su exégesis de la sagrada Escritura»[292]. Por recomendación de Reuchlin fue nombrado profesor de griego y de hebreo de la universidad de Wittenberg (1518), donde se propuso la renovación de los estudios, mediante el humanismo bíblico. En los años 1518-1519 aceptó las ideas de Lutero y empezó a estudiar teología. Sintió especial admiración por la epístola a los Romanos, que es, en su opinión, el escrito más importante de la Biblia, porque puede servir de clave para la interpretación de los demás escritos bíblicos.

La obra más importante de Melanchthon es los *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (1521). Este libro se reeditó en diversas ocasiones en vida de Melanchthon. Las ediciones de 1535 y 1534 aportan innovaciones muy apreciables en relación con la primera edición. Se ha considerado esta obra como la primera dogmática de la reforma[293] y el mismo Lutero afirmó que era *liber invictus, non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignus.* Otro escrito melanchthoniano de enorme trascendencia es la *Confessio Au-*

---

ta un equilibrio entre el humanismo y la Reforma» (ibíd., p. 173, 174; cf. ibíd., p. 179; Trillhaas, o.c., p. 36). En el mundo católico, la figura de Melanchthon ha encontrado muy poca atención. S. Wiedenhofer, *Zum katholischen Melanchthonbild im 19. und 20. Jahrhundert,* ZKT 102 (1980) 425-454, ofrece una panorámica exhaustiva —sobre todo del ámbito germánico— de la interpretación de la obra del *praeceptor Germaniae* en el catolicismo.

291. Sobre Oecolampadius, cf. cap. tercero III, 2.

292. Iserloh, *La Reforma protestante,* ya citado, p. 166. F. Schalk, *Melanchthon et l'humanisme,* en *Courants religieux et humanisme à la fin deu XVIème siècle,* París 1959, p. 77, pone de relieve que en el prefacio de una edición de Terencio (1516), Melanchthon manifiesta que el estudio de los escritores de la antigüedad es indispensable para cultivar el buen gusto y, sobre todo, para cultivar la conciencia moral.

293. Dilthey, o.c., p. 177, ya es de esta opinión. Dicho autor, sin embargo, cree que las sucesivas ediciones de los *Loci* «manifiestan las limitaciones de Melanchthon. Hay demasiada enseñanza profesoral y en cada nueva edición pesan más y más la erudición y la tradición» (ibíd.).

gustana (BSLK 44-137), redactada para defender la comunidad luterana en la dieta imperial celebrada en Augsburgo en 1530. Este escrito ha entrado a formar parte de los libros simbólicos luteranos. Además, Melanchthon es el autor de numerosos comentarios a libros bíblicos, así como de una explicación del símbolo de Nicea. Su actividad literaria no se limitó al campo teológico, sino que también redactó manuales para otras disciplinas (ética, dialéctica y psicología)[294].

Los investigadores no están de acuerdo en determinar si Philipp Melanchthon es un seguidor incondicional de Lutero, o bien si, al contrario, toma distancias respecto al reformador de Wittenberg. La opinión más común es que el *Praeceptor* adoptó de manera exhaustiva la doctrina luterana en las cuestiones esenciales[295], aunque en algunos puntos de importancia secundaria se apartó de la teología del reformador. Hay que tener en cuenta, como destaca Hägglund, las profundas diferencias constitucionales entre uno y otro. Lutero era un luchador, aureolado por un *pathos* profético; Melanchthon, en cambio, era un espíritu que tendía hacia la armonía[296].

Los *Loci communes* de 1521 se limitaban a exponer las cuestiones en torno a la ley y al Evangelio, al pecado y a la gracia. Esto significa que la mayor preocupación de Melanchthon es la soteriología y la ética, dejando de lado la temática sobre la Trinidad y la encarnación. Esto se debe a la renuncia de Melanchthon a considerar las cuestiones de la esencia de Dios y de las naturalezas de Jesucristo. Lo que caracteriza el pensamiento teológico melanchthoniano es que el conocimiento de Cristo significa el reconocimiento de su obra salvadora: *Siquidem hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere.*

Inicialmente, Melanchthon prestó apoyo a la concepción luterana de la voluntad tal como se expresa en el *De servo arbitrio.* Hay que

294. Trillhaas, o.c., p. 36, escribe que en muchos aspectos, Melanchthon no era original, sino que se limitaba a ser un buen reproductor.

295. Schalk, o.c., p. 79, afirma que los *Loci communes* son fórmulas para expresar la oposición entre Lutero y Erasmo. Melanchthon, convertido totalmente a la manera de ver las cosas del reformador, considera la *humanitas erasmiana* como algo diferente de la fe cristiana. Hacia 1530, según Schalk, Melanchthon retorna poco a poco, por medio del estudio de Aristóteles, a recuperar sus convicciones humanistas anteriores a 1520 (cf. ibíd., p. 80). Dilthey, o.c., p. 177, por su parte, escribe que Melanchthon nunca tuvo una conciencia clara «de lo que hay de nuevo en la Reforma, de lo progresivo que hay en ella y de qué modo desarrolla el cristianismo por medio del espíritu germánico». Cf., además, ibíd., p. 178.

296. Cf. Hägglund, o.c., p. 193.

decir que el *Praeceptor* concede al hombre una «cierta» libertad en las acciones meramente externas. Ahora bien, la ley de Dios no está dirigida a las acciones externas, sino a los movimientos del corazón, que se denominan *afectos.* Los afectos no obedecen a la voluntad humana, lo que significa que, desde un punto de vista espiritual, el hombre no es libre. Ésta es la causa de la incapacidad del ser humano para conseguir su propia justificación. Solamente si el Espíritu de Dios, mediante la fe, toma posesión del corazón del hombre, pueden sus afectos ser convertidos.

En las ediciones posteriores de los *Loci,* Melanchthon modificó su posición, posiblemente como consecuencia de los altercados públicos que habían acontecido en Wittenberg. Siguió manteniendo que el Espíritu Santo era el único que podía sanar el corazón humano, pero en la práctica reconocía la participación de la voluntad del hombre. De ahí que afirmara: *Cum trahitur [voluntas] a spiritu sancto, potest obsequi et repugnare.* En la edición de 1548 (la primera después de la muerte de Lutero) desarrolló todavía más este pensamiento. El hombre no puede exculparse de no seguir la llamada del Espíritu, alegando su incapacidad congénita de dirigir su voluntad hacia el bien. En todo momento, el hombre tiene la posibilidad de pedir la ayuda de Dios. En este contexto, el libre albedrío (*liberum arbitrium*) queda definido como una *facultas applicandi se ad gratiam.*

Hay que destacar que Melanchthon rechaza también la doctrina de la predestinación que había expuesto en la primera edición de los *Loci communes.* En las ediciones posteriores pone de manifiesto que Dios no determina con anticipación la condena del pecador. Si fuera así, Dios sería la causa del mal, lo que está en contradicción con su esencia. La elección a la salvación o a la condenación ha de encontrarse en el mismo hombre, porque la promesa de salvación que Dios ha dado es universal. Si el hombre se condena es a causa de su encerramiento a la llamada que Dios dirige a toda la humanidad.

Melanchthon puso particularmente de relieve la doctrina de la justificación[297]. Sin embargo, el punto de vista desde el que la comprende, es diferente del de Lutero. El *Praeceptor,* sobre todo en su formulación más madura, habla de una justificación *forínseca* (*forum*), concebida como una sentencia judicial dada al hombre en un tribunal celestial.

297. Cf. el interesante libro de Greschat, *Melanchthon neben Luther,* ya citado.

Para el luteranismo posterior tuvo mucha importancia la doctrina eclesiológica de Melanchthon[298]. La *ecclesia visibilis* recibió un tratamiento que desde luego no tenía en la doctrina de Lutero. Esta Iglesia consta de los hombres que confiesan la doctrina pura e incontaminada y que hacen buen uso de los sacramentos.

De este modo, la predicación de la palabra no es el único rasgo distintivo de la Iglesia verdadera: hay que añadir, además, la doctrina correcta (ortodoxa). Melanchthon establece de esta manera lo que es la Iglesia visible: *Ecclesia visibilis est coetus amplectentium evangelium Christi et recto utentium sacramentis, in quo deus per ministerium evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes.*

La ortodoxia luterana se apartó de Melanchthon, sobre todo en aquellos puntos en que había tomado posiciones diferentes de las de Lutero. De esta manera se originaron duras controversias ya en vida de Melanchthon, entre sus partidarios, los *filipistas*, y los llamados *gnesioluteranos* o «luteranos legítimos»[299].

V. La posteridad de Lutero

Felipe Melanchthon fue, sin duda, el discípulo, amigo y confidente preferido de Lutero. A su lado encontramos a Justus Jonas (1493-1555), Nikolaus vom Amsdorff (1483-1565), Johann Bugenhagen (1485-1558) y Georg Spalatin (1484-1545), que fueron sus principales discípulos y colaboradores en el norte de Alemania[300]. Hay que destacar, en Würtenberg, a Johannes Brenz (1499-1750)[301], uno

298. Cf. Hägglund, o.c., p. 197.

299. Entre los gnesioluteranos hay que citar a Amsdorff, Flacius, Gallus, Wigand, Judex, Aquila, Mörlin, etc. Seeberg, *Dogmengeschichte* IV/2, ya citado, p. 481, cree que este grupo de teólogos prestó un servicio de incalculable valor a la Iglesia evangélica a causa de la firmeza que mostraron en el mantenimiento de la doctrina correcta. Sobre las querellas entre los filipistas y los gnesioluteranos, cf. ibíd., p. 482-529.

300. De un modo general, cf. Iserloh, o.c., p. 160-165. Más en detalle: H.H. Holfelder, *Bugenhagen, Johannes*, en TRE VII (Berlín-Nueva York 1981) 354-363; J. Rogge, *Amsdorff, Nikolaus von*, en TRE II (Berlín-Nueva York 1978) 487-497; I. Höss, *Spalatin, Georg*, en RGG VI (Tubinga [3]1962) 221: W. Delius, *Jonas, Justus*, en RGG III (Tubinga [3]1959) 856.

301. Cf. M. Brecht, *Brenz, Johannes*, en TRE VII (Berlín-Nueva York 1981) 170-181.

de los más fieles seguidores del reformador de Wittenberg, que se distinguió sobre todo en la defensa de la concepción luterana de la eucaristía. Otro teólogo importante de finales del siglo XVI fue Martin Chemnitz (1522-1586)[302], seguidor de Melanchthon, que publicó *De duabus naturis in Christo* (1570), exposición exhaustiva y sistemática de la *communicatio idiomatum*. Se publicaron póstumamente sus *Loci theologici* (1593), que constituyen un nexo entre la época de la Reforma y la de la ortodoxia.

Ya en vida de Lutero habían tenido lugar algunas querellas doctrinales y políticas en el seno de la Reforma. A partir de 1546, se desencadenó toda una serie de controversias, excomuniones mutuas y acciones que atestiguaban muy a las claras la *rabies theologorum* entre las diversas facciones del luteranismo. Especial mención merece la querella en torno el *sinergismo*, entre los años 1550 y 1569, originada en la afirmación de Melanchthon según la cual la voluntad humana participaba de alguna manera en la conversión del individuo a Dios. Otras cuestiones controvertidas fueron el rechazo de la doctrina de la justificación de Andreas Osiander (1498-1552)[303]; la discusión sobre las tesis de Georg Major, discípulo de Melanchthon, que afirmaba que las buenas obras son *necessaria ad salutem*[304]; la querella sobre los *adiaphora*, es decir, sobre la aceptación o rechazo de doctrinas, representaciones y actos de culto que son indiferentes para la conciencia del individuo y para la fe; la discusión sobre la eucaristía que en 1522 emprendió el teólogo luterano de Hamburgo Joachim Westphal contra los calvinistas y que encontró en Brenz a uno de sus principales aliados en el sur de Alemania, a fin de defender encarnizadamente la ortodoxia luterana.

En 1575, los teólogos de Suabia y Sajonia firmaron la *Fórmula de Concordia* (*Konkordienformel, Formula Concordiae*) (BSLK 739-1100)[305], cuya base era la *Concordia de Suabia* (1574), que había sido redactada por el teólogo de Tubinga, Jakob Andreae. La *Fórmula de Concordia* toma como fundamento la *Confessio augustana*, juntamente con los símbolos de la Iglesia antigua. No tiene, pues, la pretensión

302. Cf. Th. Mahlmann, *Chemnitz, Martin*, ibíd., p. 714-721.

303. Cf. E. Bizer, *Osiander, Andreas*, en RGG IV (Tubinga [3]1960) 1730-1731.

304. Nikolaus von Amsdorff defendió la tesis contraria: «Las buenas obras son nocivas para la salvación.»

305. Sobre la *Fórmula de Concordia*, cf. Seeberg, o.c., § 93.

de declarar nuevas doctrinas, sino que voluntariamente se limita a esclarecer los artículos de la *Confessio augustana* y a tomar posición respecto a las querellas doctrinales surgidas después de la dieta de Augsburgo. Los capítulos de la *Fórmula de Concordia* son: 1) del pecado original; 2) del libre albedrío; 3) de la justicia de la fe delante de Dios; 4) de las buenas obras; 5) de la ley y del Evangelio; 6) del tercer uso de la ley; 7) de la santa cena de Cristo; 8) de la persona de Cristo; 9) del descenso de Cristo al reino de los muertos; 10) de los usos eclesiásticos llamados *adiaphora;* 11) de la predestinación; 12) sobre diversos grupos y sectas.

El tiempo de la llamada ortodoxia luterana abarca todo el siglo XVII, aunque su período clásico llega hasta la paz de Westfalia (1648). A partir de ahí se inicia una segunda época, que se distingue por la lucha contra el sincretismo y por una sistematización escolástica de la tradición luterana[306]. El pensamiento básico de la ortodoxia luterana es que la doctrina pura y recta sobre Dios y su revelación es decisiva tanto para la Iglesia como para cada creyente en concreto[307]. Para la formación del pensamiento ortodoxo luterano fue muy importante el resurgimiento del neoaristotelismo, que permitió la formulación de una doctrina sobre la sagrada Escritura en el sentido de la inspiración verbal[308]. Hay que tener en cuenta que este renacimiento del aristotelismo tuvo lugar en algunas universidades del sur de Europa (Padua, Coímbra) y hacia el fin del siglo XVI penetró en las universidades

306. Sobre la ortodoxia protestante luterana, cf. C.H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, 2 vol., Gütersloh 1964, 1966; Hornig, en HDG III, p. 71-84; F. Lau, *Orthodoxie, altprotestantische,* en RGG IV (Tubinga ³1960) 1719-1730; Hägglund, o.c., p. 230-252. Según Lau, o.c., col. 1719, el tiempo de la ortodoxia protestante abarca desde la paz religiosa de Augsburgo (1555) hasta el año 1675, en que Spener publicó los *Pia desideria* y en que apareció también la *Formula consensus Helvetica.*

307. El pensamiento de la ortodoxia luterana se orienta mucho más hacia el contenido de las confesiones (*Augustana, Concordia*) que hacia la teología de Lutero (cf. Hornig, en HDG III, p. 75).

308. Cf. Hornig, en HDG III, p. 77-86. Mediante la inspiración verbal y la «teoría del dictado», la participación humana en la redacción de la sagrada Escritura queda reducida al mínimo. Ello no presenta problema alguno para los teólogos ortodoxos; el mínimo humano es suplido por el máximo de divinidad y de seguridad que se halla en la Biblia (cf. ibíd., p. 79, 80). Hay que tener en cuenta que la teoría de la inspiración verbal está en contra del pensamiento de Lutero, que nunca confunde, como hace la ortodoxia, palabra de Dios y sagrada Escritura (cf. ibíd., p. 78).

protestantes alemanas[309]. Se desarrolló entonces una metafísica protestante de escuela, que se convirtió en la base científica de la teología. En la universidad de Wittenberg, Balthasar Meisner (1587-1626) y Jakob Martini (1570-1649); en Giessen, Christoffer Scheibler (1589-1653), y el teólogo Abraham Calov (1612-1686) mantuvieron posiciones estrictamente ortodoxas mediante una aplicación de la filosofía aristotélica a la teología, lo cual tuvo como consecuencia su intelectualización y su formalismo.

Se intentó presentar el *cursus* teológico de una manera unitaria, basándose en una concepción de la teología que era fundamentalmente una doctrina de la salvación y de los medios para obtenerla[310]. La ordenación más frecuente del material teológico en forma de *loci* fue: 1) la sagrada Escritura; 2) la Trinidad (doctrina sobre Dios, sobre Jesucristo y sobre el Espíritu Santo); 3) la creación; 4) la Providencia; 5) la predestinación; 6) la imagen de Dios; 7) el pecado original; 8) el pecado; 9) el libre albedrío; 10) la ley; 11) el Evangelio; 12) la penitencia; 13) la fe (la justificación); 14) las buenas obras; 15) los sacramentos; 16) la Iglesia; 17) los tres estamentos; 18) las postrimerías.

Resulta un tanto problemático establecer la influencia real que ejerció la filosofía de escuela sobre la ortodoxia luterana, dado que el ámbito de la filosofía y el de la teología estaban estrictamente delimitados. En el campo teológico se intentó mantener el «principio protestante», lo que significa que los teólogos evitaron tanto la recepción directa e incondicional de los conceptos metafísicos como la incorporación de la teología en un sistema metafísico cualquiera. Con todo, la filosofía neoaristotélica participó activamente en el desarrollo, no muy creativo desde luego, de la teología del siglo XVII.

De modo generalizado puede afirmarse que la teología de tendencia ortodoxa intentó una objetivación a fin de alcanzar una doctrina de Dios y de las cosas divinas. El punto de partida era el contenido de la revelación, tal como se encuentra codificado en las sagradas Escrituras, sin tener muy en cuenta la fe como magnitud interior o como experiencia de Alguien situado más allá del mundo empírico. A menudo se comprende la teología como *disciplina práctica.* Con esta afirmación, sin embargo, se quiere expresar solamente su orientación

309. Cf. W. Sparn, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts,* Stuttgart 1976.

310. Cf. Hägglund, o.c., p. 233.

práctica y no su punto de partida en la experiencia personal de la fe. Habrá que esperar la llegada del pietismo para cambiar totalmente el sentido de la reflexión teológica de la ortodoxia.

La prueba de la tradición adquiere una posición muy destacada dentro de la ortodoxia luterana. El ideal de Johann Gerhard (1582-1637)[311] es una teología «evangélico-católica», es decir, una visión reformada, que sepa encontrar en todas las épocas de la historia cristiana la tradición que ha ido constituyendo el cristianismo como tal. Por esto utiliza con mucho cuidado el material patrístico e incluso la teología escolástica medieval. Una de las figuras a que recurren con más frecuencia los teólogos ortodoxos luteranos es san Agustín. Hay que decir, no obstante, que no lo hacen en el sentido en que un siglo antes lo había hecho Lutero, sino que lo que les interesa sobre todo es el arsenal de argumentos «de tradición» que les proporciona el obispo de Hipona, principalmente en la cuestión de la doctrina trinitaria.

Los dos representantes clásicos de la ortodoxia luterana primeriza son Leonhard Hutter (o Hütter) (1563-1616) y el mencionado Johann Gerhard. Hutter es importante porque su dogmática, *Compendium locorum theologicorum, ex scripturis sacris et libro concordiae collectum* (1610), sustituyó los *Loci communes* de Melanchthon en la enseñanza de la teología. No hay duda, sin embargo, de que el teólogo más importante de este período fue Gerhard, discípulo de Hutter y profesor en Jena. Su obra supone un extraordinario trabajo de recopilación de las fuentes patrísticas y de la teología de los autores luteranos y reformados del siglo XVI, que pusieron las bases del trabajo teológico desarrollado durante el siglo XVII. De entre sus numerosas obras destacan los *Loci theologici* (1610-1625), la *Confessio catholica* (1633-1637), intento de refutar las afirmaciones de los teólogos católicos mediante citas extraídas de sus propias obras. Gerhard escribió además meditaciones bíblicas (*Meditationes sacrae*) (1606), trabajos homiléticos y una ética de la vida cristiana (*Schola pietatis* [1621]). Hay que señalar otro teólogo ortodoxo, que se singularizó en el mundo formalista y, en el fondo, poco creativo del siglo XVII luterano alemán. Se trata de Georg Calixt (1586-1656)[312], que defendió la

311. Cf. J. Baur, *Johann Gerhard*, en *Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart 1982, p. 99-119.

312. Cf. J. Wallmann, *Calixt, George*, en TRE VII, ya citado, p. 552-559; I. Mayer, *Georg Calixt*, en *Orthodoxie und Pietismus*, ya citado, p. 137-148; Hornig, en HDG III, p. 86-88.

teoría de que se podía lograr la unidad de todas las confesiones cristianas a partir de las doctrinas fundamentales (*consensus quinquesaecularis*) reconocidas por todas ellas. Esta posición sincretista fue continuada por sus discípulos (la llamada escuela de Helmstedt). Los teólogos estrictamente ortodoxos provocaron una fortísima reacción contra el sincretismo, que determinó en gran medida la ortodoxia luterana de la segunda mitad del siglo XVII. El enemigo más decidido del sincretismo fue Abraham Calov (1612-1686)[313], profesor de la facultad de teología de Wittenberg, que continuó la tradición de Johann Gerhard en un sentido polémico. Su obra más significativa es *Systema locorum theologicorum* (1655-1677). Otros teólogos importantes de ese tiempo son: Johann Friedrich König (1619-1664)[314] (*Theologia positiva acromatica* [1661]) y Johann Andreas Quenstedt (1617-1688)[315] (*Theologia didactico-polemica* [1685]). Se suele considerar el *Examen theologico-acromaticum* (1707) de David Hollaz (1648-1713)[316] como la última obra representativa de la teología ortodoxa luterana, la cual contiene ya algunos elementos pietistas. Algunos teólogos escandinavos de este tiempo como, por ejemplo, los suecos Olaus Martini y Paulinus Gothus y el danés Jesper R. Brochmand (1585-1625)[317] (*Systema universae tehologiae* [1633]) estuvieron estrechamente vinculados con los teólogos ortodoxos luteranos alemanes.

La ortodoxia alemana dio paso a otras «situaciones teológicas». El pietismo, por un lado, y la autodisolución de la ortodoxia a causa del cartesianismo triunfante, por el otro lado, ocupan el lugar que durante un siglo habían ocupado los sucesores inmediatos del reformador de Wittenberg. Cabría preguntarse en qué medida el luteranismo había sido fiel a Lutero y a su concepción del cristianismo. Sería bueno además establecer hasta qué punto la ortodoxia luterana había reedificado el «sistema» que el reformador había querido derribar. Final-

313. Cf. J. Wallmann, *Calov, Abraham*, en TRE VII, ya citado, p. 563-568. Hay que tener en cuenta que los ortodoxos luteranos se distinguieron también por su combate contra los antitrinitarios (socinianos) (cf. cap. sexto, II, C).

314. Cf. F. Lau, *König, Johann Fr.*, en RGG III (Tubinga ³1959) 1699.

315. Cf. F. Lau, *Quenstedt, Johann Andreas*, en RGG V (Tubinga ³1961) 735.

316. Cf. E. Wolf, *Hollaz, David*, en RGG III (Tubinga ³1959) 433-434.

317. Cf. J. Stenbaek, *Brochmand, Jesper Rasmussen*, en TRE VII, ya citado, p. 192-195.

mente habría que plantearse la cuestión de si, después de la época de los «profetas» (siglo XVI), no sería posible, mediante los «sacerdotes», la re-unión de todas las (maltrechas) Iglesias cristianas. Todas estas preguntas no pueden ser contestadas en un plano teórico. En el próximo volumen de la presente *Historia de la teología cristiana*, se explicará lo que sucedió a partir del siglo XVII. Y esta narración contiene algunas respuestas, pero sobre todo plantea muchas otras preguntas. Sobre todo una de singular relevancia: la modernidad.

Capítulo tercero

LOS INTENTOS DE REFORMA DE LOS TEÓLOGOS SUIZOS

I. Introducción

En el siglo XVI, Suiza no era solamente una encrucijada geográfica, sino sobre todo ideológica. Corrientes de muy diversa índole circulaban por la Confederación y propiciaban el nacimiento de formas de vida, de actitudes religiosas, de intercambios comerciales, de costumbres sociales, etc., que dieron un tono muy especial a las relaciones de los cantones helvéticos con los países circundantes. Desde un punto de vista religioso, el siglo XVI es en Suiza un auténtico avispero: las más variadas creaciones religiosas, a menudo dirigidas contra la Iglesia romana, aparecen allí, intentando ganar la adhesión de los ciudadanos. En algunas de ellas (la de Zuinglio es en este sentido paradigmática), el elemento patriótico fue realmente muy importante. Se buscaba no sólo una renovación del cristianismo, sino incluso su «helvetización». Por esta razón nos ha parecido oportuno dedicar este capítulo a los intentos que se hicieron en Suiza para reformar *more helvetico* a la Iglesia. El curso de los acontecimientos, ayudado quizá por el carácter cantonalista de los suizos, no permitió crear una «Iglesia nacional suiza». Los intentos, sin embargo, fueron numerosos, y aquí podremos hacernos solamente eco de los que nos han parecido más importantes.

En la exposición que sigue consideramos también algunos autores que, a pesar de no haber nacido en Suiza, desarrollaron su acción en algunas ciudades de la Confederación helvética.

II. Huldrych Zuinglio

1. *Vida*

Huldrych (Ulrico) Zuinglio[1] nació en Wildhaus (Toggenburg) el día primero de enero de 1484 en el seno de una familia campesina acomodada. Se desconocen prácticamente todos los primeros años de

1. *Obras:* El «Zwingli-Verein», con la colaboración de E. Egli, G. Finsler, W. Köhler, O. Farner, F. Blanke, L. v. Muralt, E. Künzli, J. Staedke y F. Büsser, publicó a partir de 1905 la totalidad de las obras de Zuinglio. Generalmente se las designa con la letra Z y están divididas en cuatro secciones. Los volúmenes Z I hasta Z VI/III abarcan cronológicamente hasta noviembre de 1530. No se ha editado todavía el volumen conclusivo Z VI/III. La segunda sección Z VII hasta Z IX comprende las cartas de Zuinglio. De las obras exegéticas se han publicado dos volúmenes sobre el Antiguo Testamento: Z XIII (Gén, Éx., trad. Job, Sal); Z XIV (Profetas). Sobre la publicación de los sermones no se ha decidido todavía nada en concreto. Oskar Farner (1957) publicó algunos. Sobre la edición de los cantos de Zuinglio tampoco se ha concretado nada. Sin embargo, véase M. Jenny, *Die Lieder Zwinglis,* «Jahrbuch dür Liturgik und Hymnologie» 14 (1969) 63-102. Ofrece mucho interés la publicación parcial *Zwingli Hauptschriften* (hasta ahora 11 vol.), Zurich 1940ss. *Traducciones a otras lenguas: Zwingli and Bullinger. Selected translations with introductions and notes,* ed. G.W. Bromiley, Londres 1953; H. Zwingli, *De la justice divine et de la justice humaine,* ed. J. Courvoisier, París 1980; H. Zwingli, *Scritti teologici e politici,* a cargo de E. Genre, E. Campi, introd. de P. Ricca, Turín 1985; H. Zwingli, *Deux traités sur le Credo,* ed. J. Courvoisier, París 1986.

Bibliografías: G. Finsler, *Zwingli-Biliographie. Verzeicnis der gedruckten Schriften von und über H. Zwingli,* Zurich 1897 (reprod. Nieuwkoop 1962 y 1968); U. Gäbler, *Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie,* Zurich 1975. La revista «Zwingliana» reseña anualmente las novedades bibliográficas.

Bibliografías: El fundamento para todas las aproximaciones posteriores a la vida de Zuinglio es la obra de O. Myconius, *De domini Huldrichi Zwinglii fortissimi herois ac theologici doctissimi vita et obitu* (1532) [ed. latina]; ed. alemana de E.G. Rüsch, *Vom Leben und Sterben Huldrych Zwinglis,* St. Gallen 1979; W. Köhler, *Huldrych Zwingli* [1943], Colonia 1984; L. Cristiani, en DTC XV, 2 (París 1950) 3716-3744; J. Rilliet, *Zwingli. Le trosième homme de la Réforme,* París 1959; F. Büsser, *Huldrych Zwingli. Reformation als prophetischer Auftrag,* Gotinga 1973; E. Sciuto, *Ulrico Zwingli. La vita, il pensiero, il suo tempo,* Nápoles 1980; M. Haas, *Huldrych Zwingli und seine Zeit,* Zurich ³1982; U. Gäbler, *Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk,* Munich 1983.

Teologia de Zuinglio: W. Köhler, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen,* 2 vol., Leipzig-Gütersloh 1924/1953; A. Farner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli* [1930], Darmstadt 1973; K. Guggisberg, *Das Zwinglibild des Protestantismus im Wandel der Zeiten,* Leipzig 1934; A. Rich, *Die Anfänge der Theologie Zwinglis,* Zurich 1949; J.V. Pollet,

su vida. Se sabe que estudió las primeras letras en Weesen y que a partir de 1494 residió en Basilea, donde estudió latín. Después de unos tres años fue a Berna, donde entró en contacto con el famoso humanista Heinrich Wölfflin (a finales de 1496, o a principios de 1497 hasta el verano de 1498). En el semestre de invierno de 1498 lo encontramos matriculado en la universidad de Viena, donde se matricula de nuevo el semestre de verano de 1500 hasta 1502. Desde esta fecha hasta inicios de 1506 estudió en Basilea, donde alcanzó el grado de *magister artium.* Siguió estudios teológicos hasta el final del semestre de verano de 1506 (unos seis meses), utilizando manuales que seguían la *via antiqua* (Tomás de Aquino, Pedro Lombardo) en oposición a la *via moderna* (Guillermo de Occam)[2]. En el mes de septiembre de 1506 fue ordenado presbítero en Constanza y el 29 de ese mes celebró su primera misa en Wildhaus. De 1506 a 1516 ejerció el ministerio sacerdotal en Glarus, y del 1516 a 1518, en el centro suizo de peregrinación más famoso, el santuario de Einsiedeln (cantón de Schwyz). Durante estos años sufrió una evolución intelectual que le acercó a las posiciones de Erasmo[3]. Algunos aspectos del pensamiento erasmiano

Zwinglianismus, en DTC XV, 2 (París 1950) 3745-3928; íd., *Zwingli,* en LThK X (Friburgo 1965) 1433-1441; H. Schmid, *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit,* Zurich 1959; F. Blanke-G.W. Locher, *Zwingli,* en RGG VI (Tubinga ³1962) 1952-1960; J. Courvoisier, *Zwingli, théologien réformé,* Neuchâtel 1965; F. Büsser, *Das katholische Zwinglibild. Von der Reformation bis zur Gegenwart,* Zurich-Stuttgart 1968; G.W. Locher, *Huldrych Zwingli in neuer Sicht. Zehen Beiträge zue Theologie der Zürcher Reformation,* Zurich-Stuttgart 1969; F. Schmidt-Clausing, *Zwinglis liturgische Formulare,* Francfort 1970; W.H. Neuser, *Die reformatorische Wende bei Zwingli,* Neukirchen-Vluyn 1977; íd., *Dogma und Bekenntnis in der Reformation,* en HDG II, p. 167-197; P. Ricca, *Lutero e Zwingli: la Cena,* en *Lutero nel suo e nel nostro tempo,* Turín 1983, p. 227-245; A. Schindler, *Zwingli und die Kirchenväter,* Zurich 1984; A. Ziegler, *Zwingli katholisch gesehen, ökumenisch gefragt,* Zurich 1984.

2. Sobre la *via antiqua* y la *via moderna,* cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana.* I: *De los orígenes al siglo XV,* Herder, Barcelona 1987, p. 847-851. Con especial relación a todo el asunto de la Reforma, cf. H.A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf,* Tubinga 1977, p. 28-55.

3. Cf. Gäbler, o.c., p. 41-42. Locher, en RGG VI, col. 1960, considera que la influencia permanente de Erasmo sobre Zuinglio es una «tendencia humanístico-pedagógica». Sobre la cuestión «Erasmo y Zuinglio», véase Neuser, en HDG II, p. 170-172; Pollet, en DTC XV, 2 (París 1950) 3749-3754; R. Stauffer, *L'influence et la critique de l'humanisme dans le «De vera et falsa religione» de Zwingli,* en *Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du XVIème siècle,* París 1980, p. 87-102, esp. 87-90, 92-93.

permanecerán para siempre en la obra de Zuinglio. Gäbler los resume así: «La realidad se encuentra siempre dividida en creada y en divina. Hay que estar muy atento para no mezclar estos dos ámbitos. La misión terrena del hombre consiste en alejarse cada vez más de lo terrenal, a fin de poder acercarse a lo espiritual»[4].

En otoño de 1518, Zuinglio fue elegido canónigo de la colegiata de Zurich[5]. Poco antes de este hecho, habían corrido por la ciudad rumores sobre su vida desordenada. Zuinglio mismo confiesa, en una carta a Heinrich Utinger (5.XII.1518) que había mantenido relaciones ilícitas con algunas mujeres. Se arrepiente de su conducta y hace el propósito de seguir en adelante una vida de acuerdo con su estado. El día de su 35.º aniversario (1.I.1519) predicó por primera vez en la colegiata de Zurich sobre el inicio del Evangelio de san Mateo, puesto que se proponía, en contra de la práctica habitual, la *lectio continua*[6]. La razón de esta decisión hay que buscarla muy posiblemente en su intención de exponer como tema principal de su predicación la «historia de Jesucristo, el redentor», a la manera como lo hacía san Juan Crisóstomo, por el que sentía una gran veneración. Después del Evangelio de san Mateo, predicó sobre los Hechos de los apóstoles y, posteriormente, sobre las dos epístolas a Timoteo[7].

La fundamentación erasmiana del pensamiento de Zuinglio entró, quizás en 1519 y, con toda certeza en 1520, en crisis[8]. «Poco a poco, una nueva concepción, que no era ni erasmiana ni luterana, sustituyó a la antigua, la cual era propiamente la posición teológica de Zuin-

4. Gäbler, o.c., p. 42.

5. En aquel tiempo, Zurich era una pequeña ciudad de unos siete mil habitantes, que había conquistado sus libertades conducida por los burgueses, los cuales se habían convertido poco a poco de autoridades municipales en autoridades estatales. Véase U. Gäbler, *Huldrych Zwingli und seine Stadt*, en T. Rendtorff (dir.), *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985, p. 382-392, que ha puesto de relieve la íntima conexión de Zuinglio con Zurich.

6. En este tiempo, Zuinglio era una erasmiano convencido, decidido *à mettre en oeuvres les exigences de la «philosophia Christi»* (Stauffer, o.c., p. 88).

7. Gäbler, *Zwingli. Eine Einführung*, ya citado, p. 45.

8. Stauffer, o.c., p. 89-90, siguiendo a Walther Köhler y Ernst-Wilhelm Kohls, cree que Zuinglio siguió siendo toda la vida un discípulo de Erasmo. Una cuestión muy importante es la influencia de los padres de la Iglesia en el pensamiento zuingliano. Influencia que se hace perceptible hacia el año 1529. Schindler ha puesto de manifiesto que, para Zuinglio, los padres de la Iglesia son importantes únicamente en la medida en que son partidarios, *avant la lettre*, del principio escriturario reformado (cf. A. Schindler, *Zwingli und die Kirchenväter*, en *Charisma und Institution*, ya citado, p. 395).

glio»[9]. El obispo ordinario de Zurich residía en Constanza, ciudad del imperio, y se interesaba muy de lejos por sus diocesanos, que residían en otro país. Debido a la posición personal de Zuinglio, se originó una fuerte tensión entre éste y el obispo ordinario. La municipalidad de Zurich se puso al lado del canónigo de su colegiata, porque así creía que defendía mejor sus propios intereses y derechos frente al obispo, el cual, casi sin excepciones, era considerado como una autoridad del imperio. En el año 1522, Zuinglio empezó a vivir con la viuda Ana Reinhart († 1538), que le dio cuatro hijos. Los desposorios oficiales se celebraron el 2 de abril de 1524.

El 29 de enero de 1523, ante unos seiscientos asistentes, Zuinglio disputó por primera vez públicamente con el vicario general del obispado de Constanza, Johannes Fabri. No se ha conservado ningún protocolo del debate, y cada una de las partes ofrece del mismo informaciones de acuerdo con las posiciones que mantuvieron. Lo que importa comprobar es que el consejo municipal de Zurich decidió que no se había encontrado nada herético ni en la predicación ni en la práctica de Zuinglio y que, en consecuencia, éste podía seguir desarrollando su acción. Del 26 al 28 de octubre de ese mismo año tuvo lugar la segunda disputa pública de Zurich, en la que participaron más de novecientas personas. La municipalidad zuriquesa volvió a dar

9. Gäbler, o.c., p. 46. Seeberg, *Dogmengeschichte* IV, 1 § 87, 1, p. 435, afirma que «Zuinglio en las cuestiones fundamentales de su pensamiento depende de Lutero». Ésta ha sido la interpretación tradicional del pensamiento zuingliano, sobre todo por parte de los luteranos. Uno de los pocos autores que se apartó, en 1910, de la opinión recibida fue P. Tschackert, o.c., p. 229, quien escribía: «Sólo se hace justicia histórica a Zuinglio, si se le considera como una personalidad extraordinariamente formada y auténticamente suiza [...] Se comete una injusticia histórica, si se le compara con Lutero, del mismo modo que es injusto comparar a Melanchthon con Lutero o a Schiller con Goethe.» Tschackert, o.c., § 49-52, ofrece los principales rasgos de la personalidad y la teología de Zuinglio. Hay que decir que muchas de sus afirmaciones —escritas hace más de setenta y cinco años— han sido superadas por la investigación moderna. Pollet, o.c., col. 3763, ha dicho que la influencia de Lutero sobre Zuinglio fue muy importante entre 1519 y 1521. Se pueden hallar indicios de ello hasta 1524. Después, superó las posiciones luteranas, del mismo modo que había superado las erasmianas. Zuinglio es un pensador que sigue su propio camino y que afirma sus propias posiciones teológicas con independencia de sus contemporáneos. Sobre las relaciones Lutero-Zuinglio, cf. A. Rich, *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis*, Zurich 1949, p. 73-95; Neuser, o.c., p. 173-174. Sobre el cambio que experimentó Zuinglio entre 1519 y 1520, cf. W.H. Neuser, *Die reformatorisch Wende bei Zwingli*, Neukirchen 1977; U. Gäbler, *Huldrych Zwinglis «reformatorische Wende»*, ZKG 89 (1978) 120-135.

apoyo a las ideas de Zuinglio y de sus amigos. En este momento es cuando empieza a cobrar una configuración más definida la Iglesia de Zurich[10]. Desde el invierno 1523-1524, se observan numerosos cambios en la vida cristiana de este cantón: no se mantienen los días festivos tradicionales, desaparecen los días de ayuno, la misa queda sustituida por los servicios de la Palabra. En la ciudad, el consejo municipal acuerda suprimir las imágenes, los crucifijos y las representaciones murales de las iglesias[11]. En el campo, cada municipalidad queda libre de hacer lo que considere más oportuno.

Zuinglio, al igual que Lutero, hubo de hacer frente también, durante los años 1524-1526 a una «ala izquierda», que se negaba a pagar impuestos porque, según los partidarios de esta tendencia, eran «la piedra angular de unas estructuras religiosas corruptas»[12]. Los anabaptistas tuvieron muchos partidarios, sobre todo entre los campesinos, puesto que su situación económica no había mejorado con el establecimiento de la Reforma: lo mismo les daba pagar impuestos a un monasterio que a los jerarcas de la municipalidad. Ésta adquirió un extraordinario poder de reglamentación y decisión en todos los ámbitos de la vida privada y colectiva; poder que era muy superior al que antes tenían los obispos y los monasterios[13].

Una de las innovaciones más originales de Zuinglio, en 1525, fue la escuela bíblica, que, inspirándose en 1Cor 14,26-33, recibió el nombre de *Profecía*. Excepto los viernes y los domingos se reunían en el coro de la colegiata los canónigos, el clero de la ciudad, los alumnos de la clase superior de latín y los posibles entendidos que se encontraran de paso en Zurich. En tiempos de Zuinglio se explicaba sólo el Antiguo Testamento. Después de una plegaria introductoria, el profesor de hebreo hacía un análisis del texto hebreo original, luego Zuinglio lo comentaba en latín a partir del texto de los LXX y, finalmente, se hacía una explicación en alemán generalmente a cargo de Leo Jud[14], para

10. Cf. Gäbler, *Einführung*, ya citado, p. 76.

11. Sobre la posición de Zuinglio ante las imágenes, cf. W. von Loewenich, *Bilder*, en TRE VI (Berlín-Nueva York 1980) 551-553.

12. Gäbler, o.c., p. 87. Sobre los orígenes de las corrientes anabaptistas en Zurich, véase el documentadísimo art. de J.F.G. Goeters, *Die Vorgeschichte des Täfertums in Zürich*, en *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer*, Neukirchen, p. 239-281.

13. Cf. Gäbler, o.c., p. 90-92. Véase el capítulo que dedicamos a los «espirituales» y a los anabaptistas.

14. Sobre Leo Jud, cf. este capítulo, III, 1.

que el pueblo entendiera lo que habían expuesto los entendidos. Por la tarde, paralelamente, bajo la dirección de Oswaldo Myconius[15], se hacía la explicación del Nuevo Testamento. A partir de 1526, Zuinglio, al menos una vez a la semana, tomó parte en estas reuniones de la tarde. Se conservan los comentarios del reformador zuriqués a los siguientes libros del Antiguo Testamento: Génesis, Éxodo, Salmos, Job, Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Profetas menores. Del Nuevo Testamento: 2.ª carta de san Juan, y 2.ª a los Tesalonicenses, Colosenses, Filipenses, Hebreos, 1.ª y 2.ª a los Corintios, Romanos y a los Evangelios de Marcos, Juan, Mateo y Lucas. En vida, Zuinglio se preocupó solamente de la publicación de los comentarios a los profetas Isaías y Jeremías. Los comentarios a los demás libros del Antiguo Testamento se publicaron a partir de las notas tomadas por devotos oyentes. A partir de 1539, Leo Jud emprendió la tarea de la edición de los comentarios zuinglianos a los escritos del Nuevo Testamento.

Entre marzo y abril de 1525, Zuinglio proyectó una liturgia de la cena en alemán[16], la cual se caracterizaba por la supresión de los cantos y del órgano. A fin de evitar la ostentación, se sustituyeron los cálices y las patenas de plata y oro por elementos de madera. El sermón se convirtió en el centro de la celebración. Se celebraba solamente cuatro veces la cena; posteriormente quedaron reducidas a tres (navidad, pascua y pentecostés). Gäbler explica que «Zuinglio limita, como ningún otro reformador, el uso del sacramento del altar. Sin embargo, hay que observar que esto no representa ninguna gran diferencia respecto a la práctica de la comunión de la edad media tardía»[17]. La ordenación zuingliana de la cena, al revés de la luterana, no permite reconocer la ordenación tradicional de la misa.

15. Sobre Oswaldo Myconius, cf. este capítulo III, 3.

16. B. Bürki reproduce la *Action oder Bruch des Nachtmahls. Gedechtnus oder Dancksagung Christi, wie sy uff Osteren zu Zürich angehebt wirt, im Jar 1521*, en *Coena Domini*. I: *Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert*, ed. I. Pahl, Friburgo de Suiza 1983, p. 189-198. En las p. 184-185, Bürki aporta una bibliografía casi exhaustiva sobre la liturgia zuingliana. Sobre la reforma litúrgica de Zuinglio, cf. F. Schmidt-Clausing, *Zwingli als Liturgiker. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung*, Gotinga 1952; G.W. Locher, *Im Geist und in der Wahrheit. Die reformatorische Wendug im Gottesdienst zu Zürich, Neukirchen 1957;* M. Jenny, *Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*, Zurich-Stuttgart 1968.

17. Gäbler, o.c., p. 98.

El 19 de mayo de 1526 tuvo lugar en Baden una disputa teológica entre la fracción católica, conducida por Johann Eck, y la parte fiel a Zuinglio, capitaneada por Johann Oecolampadius. El resultado fue que el 9 de junio se condenó solemnemente las doctrinas zuinglianas, lo que significaba su exclusión de la comunidad de la Iglesia católica y la prohibición de sus escritos. Se destacaba al propio tiempo que la interpretación de la Escritura pertenecía en exclusiva a la jerarquía. También se afirmaba que el culto tradicional era el único admitido y lícito. Estas decisiones no fueron admitidas de forma unánime por los trece cantones suizos. Lucerna, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Glarus, Solothurn, Friburgo y Appenzel admitieron las conclusiones de Baden y permanecieron católicos, mientras que Zurich, Basilea, Berna y Schaffhausen se ponían al lado de Zuinglio. La Confederación helvética, a consecuencia de estos acontecimientos, se vio empujada durante los años 1526-1529 a una serie de querellas internas, que acabaron con un enfrentamiento armado. Fue el primer combate de Kappel, que dio la victoria a los cantones que habían tomado opción por la herejía. Éstos impusieron a los católicos un fuerte bloqueo de alimentos. El 11 de octubre de 1531, no obstante, tuvo lugar otro combate en Kappel, en el que la suerte se decantó de parte de los católicos. En este encuentro, Zuinglio, armado como un soldado cualquiera, encontró la muerte[18].

2. *Teología de Zuinglio*

Muy esquemáticamente hemos de exponer aquí los rasgos principales del pensamiento teológico zuingliano. Hay que tener en cuenta que, debido a su muerte prematura, no tuvo oportunidad de desarrollar y profundizar muchas de las cuestiones, las cuales se ven sólo insinuadas en sermones y escritos de circunstancias.

18. Cf. la exhaustiva exposición de H. Meyer, *Der Zweite Kappeler Krieg. Die Krise der Schweizerischen Reformation*, Zurich 1976, p. 29, 74-75, 316-322, donde se muestra la activa participación de Zuinglio en los asuntos políticos de los años 1529-1531 y, por tanto, en la batalla de Kappel.

a) La palabra de Dios

Las investigaciones más recientes sobre Zuinglio han puesto de relieve el peso decisivo de la tradición bíblica y patrística en la teología zuingliana[19]. El reformador zuriqués subraya el hecho de que Dios, modelando el hombre a su imagen, lo ha creado con la capacidad de comprender la palabra que Dios le dirige. Ya en los escritos de 1522, Zuinglio destaca que el Evangelio es la predicación del mensaje de Cristo; la misión de la Iglesia de todos los tiempos y de todos los lugares ha de consistir precisamente en la retransmisión precisa y fiel de las palabras del Señor[20]. No la sagrada Escritura como tal, sino el testimonio de Cristo que da la Escritura, es lo que se encuentra en primer término en los escritos zuinglianos. Zuinglio identifica la palabra de Dios con Jesucristo: «La *Palabra o el Hijo de Dios* es la luz verdadera que ilumina a todo hombre» (Z 1, 365).

En el mes de agosto de 1524 aparece por primera vez en Zuinglio la doctrina de la *palabra interna* en relación con 1Cor 2,15. Escribe: «Qui illo imbuti sunt, verbum, quod in concione personat et aures percellit, iudicant; sed interim verbum fidei quod in mentibus fidelium sedet a nemine iudicatur, sed ab ipso iudicatur exterius verbum» (Z 3, 263). La doctrina del *verbum internum* y del *verbum externum*, la mantuvo Zuinglio durante toda su vida[21]. Ahora bien, hay que tener en cuenta que lo que caracteriza fundamentalmente la posición teológica zuingliana es que la predicación y la sagrada Escritura son exclusivamente «bases del conocimiento», siendo decisiva la acción del Espíritu Santo en el creyente. En un escrito de 1530 (Z 6, 792) separa la palabra, por un lado, y el Espíritu, por otro *(verbum praescriptum et adflatus spiritus)*. De todos modos se encuentran íntimamente vinculados como, para utilizar una imagen suya, el caballo y la soga, con la cual aquél tira del carro. El caballo es el espíritu, que está ligado a la Biblia con sogas, las cuales disciplinan al caballo y le impiden que se desvíe del camino. Zuinglio hace notar repetidamente

19. Pollet, o.c., col. 3765-3768; Neuser, en HDG II, p. 175-176; Courvoisier, o.c., p. 27-39.

20. Cf. Courvoisier, o.c., p. 31-34.

21. Seeberg, o.c., p. 435-437. Ricca, o.c., p. 25, pone de relieve que en Zuinglio la primacía del Espíritu no produce sombra alguna a la centralidad de la palabra, aunque aquél subraya el valor instrumental de ésta. Sobre el *verbum internum-verbum externum*, cf. Pollet, o.c., col. 3769-3772.

que la sola letra de la Escritura mata; solamente la letra y el Espíritu en íntima conexión pueden cumplir el deseo salvador de Dios.

b) Trinidad y cristología

En muy pocas ocasiones Zuinglio habla de la Trinidad. Cuando lo hace, sin embargo, su doctrina es ortodoxa y utiliza las imágenes tradicionales de la inteligencia, la memoria y la voluntad[22].

Según Courvoisier[23], la cristología es el eje fundamental de la teología zuingliana[24]. La insistencia del reformador de Zurich en el Espíritu no se hace al margen de la palabra, sino a partir de ella. Se puede seguir muy precisamente la transición del humanista Zuinglio a reformador, lo que conlleva el paso de la comprensión erasmiana del Evangelio como *doctrina Christi*, «donde Cristo es comprendido como el portador y no como el contenido de su doctrina»[25], a una comprensión augustiniano-paulina del Evangelio como *gratia Dei*, como revelación de la misericordia de Dios que justifica al hombre pecador. De esta manera Zuinglio modifica profundamente el alcance del *solus Christus*. Para Erasmo, esta expresión se limitaba a ser un programa general de la reforma de la Iglesia. Para Zuinglio, en cambio, el *solus Christus* significa *exclusivamente* la persona y la obra de Cristo, particularmente su cruz y su resurrección. En una palabra: el mismo Cristo como palabra viviente y salvadora del Dios que compasivamente se dirige en concreto a cada hombre[26]. La Escritura permite conocer no tan sólo la «filosofía de Cristo», como quería Erasmo, sino al mismo Cristo, es decir, su gracia. La famosa expresión, que se encuentra en todos los reformadores, *sola scriptura*, es un reflejo del

22. Cf. Neuser, en HDG II, p. 183-184. Pollet, o.c., col. 3778-3794, bajo el epígrafe *Dogmatique de Zwingli* ofrece una excelente visión de los principales aspectos de la teología zuingliana.
23. Cf. Courvoisier, o.c., p. 40.
24. El mérito del libro de G. Locher, *Die Theologie Zwinglis im Lichte seiner Christologie*, Zurich 1952, es el haber expuesto y demostrado de modo perentorio que Zuinglio es un teólogo cristológico, para quien el principio formal de la Reforma es menos un axioma que un principio que tiene su base, su finalidad y sus límites en el testimonio que el creyente da de Cristo (cf. ibíd., p. 26-27).
25. A. Rich, cit. por P. Ricca en la introducción a los *Scritti teologici e politici* de Zuinglio, ya citado, p. 24.
26. Cf. Neuser, en HDG II, p. 184-185; Ricca, o.c., p. 24-25.

solus Christus, pero en modo alguno puede afirmarse que el *solus Christus* sea un reflejo de la *sola scriptura.*

c) La comprensión de los sacramentos

En una carta a Cornelius Hoen (otoño de 1524)[27], Zuinglio no solamente exponía su comprensión de la consagración eucarística, sino que además determinaba la realidad de los sacramentos mediante la dualidad «interno-externo». A partir de ahí, los elementos (pan, vino y agua) se separan de los dones espirituales a los que se refieren, de tal modo que no pueden ser portadores de ellos[28]. Los sacramentos pierden, en consecuencia, su carácter de don. Entonces se refieren exclusivamente a la acción salvadora del Cristo. *Contra los católicos*, Zuinglio dirá que el sacramento no es algo que libere la conciencia, puesto que esto sólo puede hacerlo Dios. *Contra los luteranos*, Zuinglio insistirá en el hecho de que la fe es algo real recibido en el corazón del hombre, que nace cuando duda de sí mismo y se confía exclusivamente a Dios. *Contra los anabaptistas*, Zuinglio destacará que en el mismo momento en que reciben el sacramento ya no tienen más necesidad de él, porque el sacramento certifica algo que ya ha sido concedido y cumplido en el fondo del corazón[29]. Las tres concepciones sacramentales que combate el reformador de Zurich ponen el acento en el individuo o, al menos, consideran que el aspecto individual del sacramento es tan importante como su aspecto eclesiástico. Zuinglio pone toda la fuerza en la Iglesia, porque, en su opinión, el sacramento es sobre todo necesario a la Iglesia, lo que supone una comprensión eclesiástica de las acciones sacramentales. No puede

27. Cf. Neuser, en HDG II, p. 53-54. Sobre la comprensión zuingliana de los sacramentos, cf. Seeberg, o.c., p. 452-453; Pollet, o.c., col. 3811-3842; Courvoisier, o.c., p. 68-84; Neuser, en HDG II, p. 192-193. Gäbler, o.c., p. 113-125, desde una perspectiva histórica, presenta las etapas, desde 1523, que recorrió Zuinglio en su comprensión de los sacramentos y, sobre todo, hace referencia a las polémicas con Lutero y los anabaptistas.
28. Seeberg afirma que en el concepto de sacramento, «Zuinglio se adhiere a la concepción agustiniana, que es meramente simbólica, y que fue también la que tuvo Erasmo» (Seeberg, o.c., p. 452).
29. Cf. Courvoisier, o.c., p. 69. Sobre la relación de Zuinglio con los anabaptistas. cf. U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalla origini a Münster (1525-1535)*, Turín 1972, p. 87-124.

concebirse el sacramento sin la Iglesia y, mucho más en concreto aún, sin la Iglesia *visible*. De esta manera significa que es un contrasentido un cristianismo sin Iglesia, y que toda comprensión individualista del sacramento es, de hecho, la negación pura y simple de la idea de sacramento[30].

Zuinglio conserva dos sacramentos: eucaristía[31] y bautismo[32]. El bautismo es el de párvulos, porque los escritos de los padres de la Iglesia demuestran sin ningún género de duda que esta práctica goza de una venerable tradición (cf. Z 2, 122). A fin de oponerse al *opus operatum* de la Iglesia romana, el reformador zuriqués enseña la fe sustitutoria de padres y padrinos hasta que el niño llegue a tener plena conciencia (Z 2, 123). A partir de 1524 se concentraron en Zurich numerosos anabaptistas que negaban el bautismo de los niños. A causa de esta situación, Zuinglio desarrolló nuevamente su teoría del bautismo de párvulos (cf. Z 4, 207; 6, 1). En este tiempo, el reformador negaba la gracia sacramental y, en consecuencia, el bautismo era solamente un signo, una *res externa,* que remitía a la *res vera,* es decir, al «espíritu del bautismo». Éste no es otra cosa que una «atracción» del Espíritu hacia el Padre (Jo 6,44) (cf. Z 4, 225). De esta manera, Zuinglio quiere destacar que la salvación es prometida a los niños y que el bautismo de éstos es un signo de su futura fe.

d) Iglesia y Estado

Zuinglio utiliza el término «Iglesia», tanto referido a toda la cristiandad, como aplicado a las comunidades particulares[33]. En contra del patriarca de Constantinopla reivindica el *ius reformandi* de las comunidades particulares. «En esta ciudad de Zurich, yo soy obispo y

30. Cf. J. Courvoisier, *Zwingli et Karl Barth*, en *Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag,* Zollikon-Zurich 1956, p. 381. Courvoisier manifiesta que no se halla en los demás reformadores un acento eclesial tan manifiesto (cf. ibíd.).

31. Al hablar sobre Lutero, ya nos hemos referido a la comprensión zuingliana de la eucaristía (cf. p. 239-241, 308-311).

32. Sobre el bautismo en Zuinglio, véase Seeberg, o.c., p. 453; Courvoisier, o.c., p. 70-72; Neuser, en HDG II, p. 194-196; Gäbler, o.c., p. 113-118.

33. Sobre la cuestión de la Iglesia, véase Seeberg, o.c., p. 450-452; Pollet, o.c., col. 3842-3918; Courvoisier, o.c., p. 52-67, 85-99; Neuser, en HDG II, p. 190-192; Ricca, o.c., p. 25-43. Sobre las diversas acepciones del término «iglesia» en Zuinglio, cf. Courvoisier, o.c., p. 55-56.

pastor, y me ha sido confiada la cura de almas»[34], afirma en 1522 ante los miembros del consistorio municipal. El origen de la Iglesia es la palabra de Dios. Su cabeza es Cristo, que está sentado a la derecha del Padre, y no el papa, que es el anticristo (cf. Z 2, 67). Para Zuinglio, como para Lutero la verdadera Iglesia es la Iglesia invisible: «la comunión de cuantos ponen su confianza en Cristo». Nótese, no obstante, que, contra las pretensiones de los radicales, Zuinglio, a partir de 1523, justificó el ejercicio de la disciplina mediante los pastores, a fin de mantener el orden y la unidad de la Iglesia. Un rasgo característico de la eclesiología zuingliana es la *identificación de la nueva Iglesia visible con la ciudad cristiana,* porque —como afirma Henry Strohl— «la acción religiosa era una función del Estado cristiano»[35].

Según Neuser, «Zuinglio proyectó la imagen de un moderno *Estado social.* Da normas concretas de conducta para la compra y la venta, los diezmos, los tributos y los intereses y en contra de la usura. Según su parecer, la propiedad es algo fundamental opuesto a Dios; en relación con la propiedad, el hombre es sólo un delegado de Dios»[36]. No hay ninguna duda de que Zuinglio intentó la instauración de un Estado cristiano, que tenía muchos rasgos semejantes a los de una teocracia[37]. Con esta finalidad había que establecer una estrecha colaboración entre el ministerio «profético», que ejercía el mismo Zuinglio, y la acción disciplinaria de las autoridades civiles. La institución del *Ehegericht* (tribunal matrimonial) tenía como finalidad el mantenimiento de la pureza de costumbres en la ciudad de Zurich, sobre todo en relación con aquellos asuntos más o menos vinculados con cuestiones matrimoniales. En último término, la nueva organización eclesiasticopolítica pretendía el establecimiento del reino de Cristo en la ciudad de Zurich[38]. Según Courvoisier, Zuinglio es de la opinión de que el Estado tiene por misión primordial asegurar que el Evangelio pueda ser predicado sin trabas. Esta afirmación, no obstante, establece

34. Cit. por Neuser, en HDG II, p. 190.

35. H. Strohl, *La pensée de la Réforme,* Neuchâtel-París 1951, p. 191.

36. Neuser, en HDG II, p. 191; cf. Courvoisier, *Zwingli et Barth,* ya citado, p. 384.

37. Un estudioso de la categoría de Oskar Farner niega que Zuinglio hubiera intentado nunca establecer una teocracia (cf. Ricca, o.c., p. 31). Quizá hay que decir que Zuinglio y los otros reformadores, con intensidades variables, no confundieron «teocrático» y «hierocráctico». Gastaldi, o.c., p. 76-78, opina que la obra de Zuinglio es *una tipica riforma di stato.*

38. Cf. Strohl, o.c., p. 192.

unos límites muy concretos: un Estado que pretendiera ejercer el dominio sobre la conciencia de los individuos, se opondría al Evangelio y a su predicación. En este momento, se le puede desobedecer e incluso utilizar los medios posibles para conseguir un cambio de la situación pública[39].

e) Conclusión

Gottfried W. Locher ha escrito que, mientras Lutero es un reformador de la fe y Calvino lo es de la Iglesia, Zuinglio aparece como un *reformador de la sociedad.* Esta reforma social la lleva a término subrayando con una fuerza sin concesiones la divinidad de Cristo y el poder del Espíritu Santo. El Espíritu de Dios libera al hombre de los vínculos terrenos, permitiéndole la creación de una comunidad, que no le conduce a la mística, sino a la política[40]. Zuinglio cree que el predicador no solamente ha de hablar a la Iglesia, sino que también ha de hacerlo a la ciudad, porque la salvación no consiste exclusivamente en la salvación sobrenatural del individuo, sino que alcanza con la misma fuerza la salvación temporal de la sociedad. Junto a una «justicia divina», que se ha manifestado en Jesucristo y en su doctrina, hay una «justicia humana», de la que el decálogo es un ejemplo excelente y las leyes humanas, una extensión[41].

III. Discípulos de Zuinglio

Wilhelm Neuser destaca que «Zuinglio fue, ante todo, la cabeza de una tendencia confesional y, en segundo lugar, la cabeza de una escuela teológica»[42]. Después de su muerte (1531), sus discípulos desarrollaron algunos aspectos de la teología del maestro que habían sido los más significativos de su pensamiento como, por ejemplo, el concepto de sacramento, la doctrina eucarística y la relación entre palabra y espíritu. La característica común más importante de los seguidores de Zuinglio consiste en una apropiación del concepto agustiniano de Dios. En otras cuestiones siguieron caminos muy distintos, a menudo a causa de la diversidad de circunstancias religiosopolíticas a las que tuvieron que hacer frente. La *Confessio Helvetica Prior* (1536) representa el punto culminante del zuinglianismo suizo y fue redactada por los teólogos suizos más significados, los cuales, más o menos directamente, habían sido discípulos y admiradores de Zuinglio[43]. Pero en el mismo año Calvino publica la *Institutio Christianae Religionis,* que significaba la aparición de un nuevo tipo de teología reformada y también la progresiva desaparición del zuinglianismo, tanto en su aspecto genuinamente teológico como en la expresión de un cierto modo suizo de comprender el cristianismo. A continuación nos referimos muy esquemáticamente a algunos teólogos que bien pueden ser considerados como discípulos y continuadores del reformador de Zurich.

1. *Leo Jud (1482-1524)*

Nacido en Gemar (Alsacia), fue el colaborador más próximo y fiel de Zuinglio[44]. Redactó un catecismo (1534) que se utilizó primeramente en Zurich y, después, en muchos otros lugares[45]. Fue el primer teólogo que introdujo la numeración reformada del decálogo. Uno de los méritos indiscutibles de Jud fue el enorme trabajo de traductor que desarrolló. De entre los autores antiguos tradujo al alemán san Agustín y Tomás de Kempis; de entre los contemporáneos: Erasmo,

39. Cf. Courvoisier, *Zwingli et Barth*, ya citado, p. 383, íd., *Zwingli, théologien réformé*, ya citado, p. 87ss. Zuinglio en el tratado *De iustitia divina et iustitia humana* manifiesta que se debe resistir al poder injusto, arriesgando, si es preciso, la propia vida (cf. J.F. Collange, *Droit à la résistance et Réformation*, RHPhR 65 [1985] 247).

40. Cf. G.W. Locher, *Huldrych Zwingli*, en *Luther kontrovers*, Stuttgart-Berlín 1983, p. 193-194; Neuser, en HDG II, p. 177-180; W.D. Hauschild, *Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben*, en TRE XII (Berlín-Nueva York 1984) 210-211.

41. Cf. Gastaldi, o.c., p. 75-76.

42. Neuser, en HDG II, p. 197. Sobre la expansión del zuinglianismo en Suiza, cf. Tschackert, o.c., § 53.

43. Sobre la *Confessio Helvetica Prior*, cf. Tschackert, o.c., p. 256-257; Neuser, en HDG II, p. 207-208. Los redactores de esta *Confessio* fueron Jud y Bullinger de Zurich, Megander de Berna, Grynäus y Myconius de Basilea, y Bucer y Capito, que aparecieron sin haber sido convocados (cf. Neuser, en HDG II, p. 207).

44. Sobre Leo Jud, cf. K.H. Wyss, *Leo Jud. Seine Entwicklung zum Reformator 1519-1523*, Berna-Francfort 1976; Neuser, en HDG II, p. 198-200.

45. En 1541, Leo Jud publicó un *Pequeño catecismo* dedicado a los niños. Sobre la importantísima obra catequética de este teólogo. cf. L. Farner, *Leo Jud. Katechismen*, Zurich 1955.

Lutero, Zuinglio y Calvino. Se le considera el director de la Biblia llamada de Zurich. Después del desastre de Kappel, Leo Jud, junto con Bullinger, contribuyó decisivamente a la consolidación de la reforma que Zuinglio había iniciado en Zurich.

2. *Johannes Oecolampadius (1482-1531)*

Formado en el espíritu humanista, siguió siempre los pasos de Zuinglio[46]. Estudió griego y hebreo con Reuchlin († 1522) en Tubinga y en Stuttgart y durante el invierno 1515-1516 ayudó a Erasmo, en Basilea, en la edición del texto griego del Nuevo Testamento. En 1520 entró en el monasterio de Altomünster, donde en 1521 redacta un escrito sobre la penitencia, el *Paradoxon,* que dividió la mencionada comunidad. En el mes de enero de 1522, Oecolampadius huyó del monasterio y se convirtió en capellán personal de Franz von Sickingen, en Eberburg. En 1523 fue nombrado profesor ordinario de teología de la universidad de Basilea. Se le considera como el reformador de esta ciudad[47]. Es autor de numerosos comentarios a los escritos bíblicos, a pesar de que subraya con insistencia la «palabra interior» (o «doctrina interior») por encima de la «palabra exterior». De este modo se aproxima a las posiciones de los «espirituales». Esto no fue obstáculo para que los persiguiera duramente (sobre todo a Karlstadt). En un texto de 1529 ataca con fuerza a todos aquellos que «menosprecian e insultan a la reina eterna, elegida y pura, la bienaventurada virgen María», y que «dicen que la madre de Dios fue una mujer como las demás, que tuvo otros hijos y que no se conservó virgen por siempre»[48]. Oecolampadius, insensible al valor objetivo de

46. Sobre Oecolampadius, cf. E. Staehlin, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, Leipzig 1939; H.R. Gubbisberg, *Oekolampad, Johannes,* en RGG IV (Tubinga ³1960) 1567-1568; Léonard, o.c., I, p. 133-136; Neuser, en HDG II, p. 200-202.

47. Sobre la reforma de Basilea, cf. Léonard, o.c., I, p. 136-145, con la bibliografía más importante.

48. La posición de Oecolampadius en relación con María es la misma que la de Zuinglio y Myconius (cf. Staehlin, o.c., p. 486; R. Stauffer, *La confession de Bâle et de Mulhouse,* en *Interprètes de la Biblie*, ya citado, p. 136-137. Esto no significa que se le tengan que dirigir oraciones. «De virgine Maria honeste et honorifice loquendum, orationes tamen nostras utilissime esse convertere ad Deum per Christum Iesum» (art. 12 de la confesión de Oecolampadius [1531], cit. por Stauffer, o.c., p. 137, nota 34).

los sacramentos, negaba como Zuinglio y Karlstadt, la presencia real en la eucaristía que, en su opinión, es tan sólo la conmemoración de la muerte del Salvador. La eucaristía es, por tanto, un *ágape espiritual* que refuerza la fe de los creyentes[49]. Este autor se caracteriza por un desmesurado «eclesiasticismo», que Léonard no duda en calificar de «eclesiolatría»[50]. Una manifestación de esta tendencia de Oecolampadius se detecta en las funciones que atribuía a los pastores, quienes eran, en Basilea, los encargados de mantener el orden público, utilizando, si lo estimaban conveniente, la excomunión de aquellos ciudadanos que por su comportamiento eran motivo de escándalo para los demás.

3. *Oswaldo Geisshüsler (llamado Myconius) (1488-1552)*

Fue el sucesor de Oecolampadius en Basilea[51] y redactó la primera confesión de fe de esta ciudad (1534)[52], que recoge de forma resumida la herencia teológica de Oecolampadius y, al propio tiempo, toma distancia respecto a los antitrinitarios (por ejemplo, Miguel Servet), los anabaptistas y la Iglesia romana. La doctrina sobre la eucaristía es descrita en el artículo 6 de esta confesión. Por un lado, se afirma que la cena es la comida de la acción de gracias y de la comunión de los fieles, unos con otros. Por otro, se manifiesta que es «el alimento de las almas creyentes para la vida eterna». En la segunda confesión de Basilea (1536), llamada también *Helvetica Prior*[53], se suprimieron todas las referencias zuinglianas a la eucaristía con una intención irénica, a

Sobre el pensamiento mariológico de los reformadores, cf. W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren (Martin Luther, Johannes Calvin, Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger),* Tubinga 1962.

49. Esta concepción de la eucaristía encontró mucha oposición, sobre todo entre los que habían estado tocados por la doctrina eucarística luterana. Léonard, o.c., I, p. 144, reproduce unas palabras de Bonifatius Amerbach, que son paradigmáticas en este sentido.

50. Ibíd.

51. Sobre Myconius, cf. Léonard, o.c., I, p. 278; Neuser, en HDG II, p. 202-203.

52. Esta confesión recibe también el nombre de *Mühlhusana,* porque fue adoptada por la ciudad de Mülhausen, en Alsacia (cf. Tschackert, o.c., p. 256). Stauffer, *La confession de Bâle et de Mulhouse,* ya citado, p. 129-152, ofrece un exhaustivo estudio sobre este documento, poniendo de relieve la gran calidad teológica de Myconius.

53. Cf. p. 341.

fin de que pudiera servir de nexo de unión de todos los cantones suizos. Su título en latín es: *Ecclesiarum per Helvetiam confessio fidei summaria et generalis, in hoc edita, quod de ea existimare piis omnibus liceat.*

4. *Wolfgang Köpfel (llamado Capito) (1478-1541)*

Como muchos otros reformadores suizos, antes de llegar a ser reformador tuvo que recorrer un largo camino a partir del humanismo[54]. El año 1522 puede considerarse como el de su conversión a la reforma zuingliana. Este extremo se manifiesta especialmente en su *Kinderbericht* de 1527, primer catecismo reformado publicado en Estrasburgo. Se puede afirmar que el de 1529 está aún bajo la influencia del pensamiento teológico de Zuinglio. Capito subraya que la predicación consiste en una misión otorgada por Cristo al predicador, el cual ha de anunciar a la vez la Palabra y el Espíritu Santo, es decir, la palabra externa y la palabra interna. Mantiene (en un sentido zuingliano) el carácter espiritual de la eucaristía, la cual es memoria, confesión y ágape comunitario. No se puede negar el bautismo a los niños, porque es un acto de recepción en el seno de la Iglesia. Más aún: el bautismo de los niños, si es preciso, ha de efectuarse a la fuerza, porque *infantes nostri non tam parentum quam Reipublicae sunt, quos magistratus ut baptismo offerantur cavet merito (Responsio de Missa).* La obra más importante de Capito es su escrito de confesión, el *Berner Synodus*, que contiene las conclusiones del sínodo de Berna

54. Sobre Capito, cf. O.E. Strasser, *La pensée théologique de Wolfgang Capiton dans les dernières années de sa vie*, Neuchâtel 1938; Léonard, o.c., I, p. 148-152; B. Stierle, *Capito als Humanist*, Gütersloh 1974; J.M. Kittelson, *Wolfgang Capito. From humanist to reformer*, Leiden 1975; Neuser, en HDG II, p. 205-207; M. Lienhard, *Capito*, en TRE VII (Berlín-Nueva York 1981) 636-640. Capito había estudiado medicina en Pforzheim, derecho en Ingolstadt y teología en Friburgo de Alemania. En 1515 se hizo predicador de la catedral de Basilea y profesor de teología de esta universidad. Muy apreciado por Erasmo, fue su colaborador. En el verano de 1523, Capito emprendió la defensa de Zuinglio contra Fabri, vicario general de Constanza. En el mercado no hay ninguna nueva ed. de las cuarenta y una obras impresas de Capito. Se conocen más de setecientas cartas cuyas; pero no hay ninguna edición de las mismas. Recientemente se ha descubierto un escrito de Capito que muestra su posición teológica en vísperas de su conversión a la Reforma; O. Millet, *Un pamphlet prolouthérien inédit de W.F. Capiton*, RHPhR 63 (1983) 181-200.

de 1532 sobre cuestiones doctrinales, disciplinarias y litúrgicas. Capito, juntamente con Bucer, Gaspar Heyd (llamado Hedion), y Matthäus Zell, fue el reformador de Estrasburgo[55], ciudad que durante la primera mitad del siglo XVI adquirió una importancia capital en todas las cuestiones relacionadas con los movimientos reformadores.

5. *Heinrich Bullinger (1504-1575)*

Nacido en Bremgarten (cantón de Aargau) el 4 de julio de 1504 y fallecido en Zurich el 15 de septiembre de 1575, es, muy posiblemente, el teólogo más importante de raíz zuingliana[56].

Estudió en la universidad de Colonia. A pesar de que allí dominaba la *via antiqua*, gracias a la ayuda de sus maestros, Johannes Phrissemius y Arnold von Wesel, optó por el ideal humanista, que le condujo a interesarse muy intensamente por los padres griegos y latinos. Estas lecturas le llevaron al descubrimiento de la Escritura, al mismo tiempo que, al igual que muchos otros estudiantes de aquel tiempo entusiasmados por el humanismo, se aficionaba a los escritos de Erasmo, Lutero y Melanchthon. Bullinger escribe en su *Diario* que hacia el año 1522 rompió total y definitivamente con la Iglesia romana: «Aprendí que la salvación viene de Dios solamente a través de Cristo;

55. Sobre la Reforma de Estrasburgo, cf. J. Adam, *Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Strassburg*, Estrasburgo 1922; H. Strohl, *Le protestantisme en Alsace*, Estrasburgo 1950; Léonard, o.c., I, p. 145-152.

56. Como pone de relieve F. Büsser, *Bullinger, Heinrich*, en TRE VII (Berlín-Nueva York 1981) 375-376, Bullinger, en comparación con Lutero, Melanchthon, Zuinglio y Calvino, sigue siendo uno de los grandes desconocidos de la Reforma, a pesar de las numerosas aportaciones teológicas que hizo (cf. ibíd., p. 383).

Obras: J. Staedke, *Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von H. Bullinger*, Zurich 1972; E. Herkenrath, *Beschreibendes Verzeichnis der Literatur über H. Bullinger*, Zurich 1977.

Teología de Bullinger: A. Bouvier, *Henri Bullinger, formateur et conseiller oecuménique*, Neuchâtel-París 1949; F. Blanke, *Der junge Bullinger 1504-1531*, Zurich 1949; J. Staedtke, *Die Theologie des jungen Bullinger*, Zurich 1962; íd. (dir.), *Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre der Confessio Helvetica Posterior*, Zurich 1966; S. Hausammann, *Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation. Eine Studie zur Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525*, Zurich 1970; U. Gäbler-E. Kerkenrath (dir.), *Heinrich Bullinger 1504-1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*, 2 vol., Zurich 1975; F. Büsser, *Bullinger, Heinrich*, en TRE VII (Berlín-Nueva York 1981) 375-387; Neuser, en HDG II, p. 203-205, 235-238.

adquirí la conciencia de que lo que enseñan los papistas es supersticioso y ateo.» A principios de 1523 fue nombrado maestro de escuela del monasterio cisterciense de Kappel (al sur de Zurich), donde se hizo célebre a causa de sus explicaciones de las epístolas paulinas. Fue en esa época cuando Bullinger conoció a Zuinglio, que se convirtió en su amigo y consejero[57]. De 1529 al 1531 ejerció el cargo de predicador de su ciudad natal de Bremgarten. Después del desastre de Kappel, fue elegido por la municipalidad zuriquesa como sucesor de Zuinglio (9.XII.1531), ciudad en la que permaneció hasta su muerte, en 1575[58].

Se distinguen tres fases en la teología de Bullinger. La primera, que según propia confesión abarca hasta el año 1528, se caracteriza por el descubrimiento del principio cognoscitivo reformado y por la sustitución progresiva de las premisas teológicas de la *devotio moderna*, el humanismo y la patrística por las de la Reforma. Se ha precisado que el comentario a la epístola a los Romanos que escribió Bullinger en 1525 ya «se encuentra determinado por las influencias de Wittenberg y de Zurich»[59]. La segunda fase comprende desde la muerte de Zuinglio (1531) hasta aproximadamente 1550. Se encuentran en esta fase las grandes controversias con Roma, con las teologías de Lutero y de Calvino. La obra de Bullinger que resume más adecuadamente este período es un conjunto de cincuenta prédicas llamado las *Dekaden*, que fueron editadas y traducidas en muchos lugares en diversas oportunidades. Según Hollweg, esta obra no tan sólo ofrece múltiples paralelismos con la *Institutio Christianae Religionis* de Calvino, sino que, además, las ediciones tardías influyeron notablemente en el *Catecismo de Heidelberg*[60]. La tercera fase comprende desde la publicación de las *Dekaden* hasta la muerte de Bullinger (1575). Durante estos años, su teología sufrió muy pocas variaciones y se limitó prácticamente a redondear su pensamiento anterior (*Summa christlicher Religion*, 1556; *Catechesis pro adultioribus*, 1559; *Confessio Helvetica Posterior*, 1561-1566), esta última obra considerada como la corona-

57. Este tiempo se caracteriza por una copiosísima producción literaria, de la que se conserva una parte muy pequeña (cf. Büsser, o.c., p. 377).

58. Sobre la acción organizadora de Bullinger en Zurich, cf. Büsser, o.c., p. 377-380. Büsser, a partir de la numerosa correspondencia de Bullinger (unas doce mil cartas), pone de relieve su importancia internacional (cf. ibíd., p. 381).

59. Hausammann, o.c., p. 317.

60. Cf. Büsser, o.c., p. 383.

ción del trabajo teológico de Bullinger[61]. El tema de la alianza de Dios con los hombres, manifestada en la interrelación de los dos testamentos, ocupa el lugar central en su pensamiento teológico (*novum testamentum aliud non esse quam veteris interpretationem*). No es la oposición ley–Evangelio, como para Lutero, el fundamento de la teología cristiana, sino la *historia de la salvación*, la cual es el resultado de la alianza que Dios ha establecido con los hombres a lo largo de los dos testamentos[62]. En este sentido es muy explícito el escrito que Bullinger publicó en 1534, *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno brevis explicatio*, que «es el primer intento que se ha hecho para utilizar el pensamiento de la alianza como principio constitutivo de la dogmática»[63].

Zuinglio se encuentra en el inicio de una escuela teológica muy marcada por un fuerte carácter nacional suizo. Bullinger es su final. Después de su muerte (1575), se continuó manteniendo algunos rasgos del zuinglianismo (simbolismo sacramental, Iglesia estatal, propensión a reducir la dogmática a ética, etc.), pero no aparece ya ningún teólogo de talla que de manera consciente continúe la tarea iniciada por Zuinglio. El calvinismo triunfante, después de la muerte de Bullinger, no encontrará ninguna oposición proveniente del zuinglianismo. El camino intermedio que éste propugnaba entre luteranismo y calvinismo no podrá mantenerse, y, en definitiva, se impondrá la férrea disciplina eclesiástica de Calvino.

IV. Martin Bucer (1491-1551)

En este capítulo sobre la reforma típicamente suiza nos referiremos a un teólogo que, tanto por el lugar de su nacimiento, como por el de su actividad, no es suizo, pero sí ha de decirse que su

61. Sobre la *Confessio Helvetiva Posterior*, cf. E. Koch, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen 1969; G.W. Locher, *Bullinger und Calvin - Probleme des Vergleichs ihrer Theologie*, en *Heinrich Bullinger 1504-1575*, ya citado, II, p. 1-33; Neuser, en HDG II, p. 225-235; E. Zsindely, *Confessio Helvetiva Posterior*, en TRE VIII (Berlín-Nueva York 1981) 169-173. En CCFR 197-306 se halla el texto en francés de la *Confessio Helvetica Posterior*. En CCFR 181-195 hay un estudio sobre esta confesión, que fue escrito en 1944 por J. Courvoisier.

62. Cf. Neuser, en HDG II, p. 204; Büsser, o.c., p. 384.

63. G. Schrenk, cit. por Neuser, en HDG II, p. 205.

pensamiento teológico se vio fuertemente condicionado por la Reforma zuingliana, sin que esto signifique que se le pueda considerar heredero directo del reformador de Zurich. Nos referimos a Martin Bucer.

Martin Bucer[64] nació en 1491 en Schlettstadt (Alsacia). A los 15 años entró en el convento de dominicos de su ciudad natal. Después de su ordenación sacerdotal en Maguncia (1515-1516), se matriculó en el Estudio General de Heidelberg (31.I.1517), donde aprendió griego con Brenz[65], estudió los escritos de Aristóteles, leyó los libros más importantes de Erasmo[66] y, finalmente, adquirió los grados de *magister artium* y *baccalaureus theologiae*. El encuentro más decisivo de estos años en la vida de Bucer fue el conocimiento de Lutero durante la disputa de Heidelberg (18.IV.1518) y la larga conversación que mantuvo con el reformador de Wittenberg (WA 9, 161-169)[67]. El 29 de abril de 1521 fue dispensado de los votos y se convirtió en sacerdote secular y desarrolló el ministerio de la predicación en diversos lugares

64. En sus escritos alemanes, Bucer escribre su nombre *Butzer*. Cuando lo latiniza, *Bucerus*. Nosotros adoptamos la forma que se ha impuesto, que es *Bucer*.

Obras (editadas hasta ahora): *Martini Buceri opera*. I: *Deustche Schriften*, Gütersloh 1960-1978, vol. I-V, VII; II: *Opera latina*, París-Gütersloh 1955, vol. XV (*De regno Christi*); III: *Correspondance de Martin Bucer*, Leiden 1978, vol. I. *Teología de Bucer*: J. Courvoisier, *La notion d'Église chez Bucer dans son développment historique*, París 1933; R. Stupperich, *Die Kirche in Martin Bucers theologischer Entwicklung*, ARG 35 (1938) 81-101; íd., *Bucer, Martin*, en RGG I, Tubinga ³1957, col. 1453-1457; íd., *Bucer, Martin*, en TRE VII (Berlín-Nueva York 1981) 258-270; G.J. van Poll, *Martin Bucer's liturgical ideas*, Groninga 1954; K. Koch, *Studium pietatis. Martin Bucer als Ethiker*, Neukirchen-Vluyn 1962; M. Greschat, *Die Anfänge der reformatorischen Theologie Martin Bucers*, en *Reformation und Humanismus. R. Stupperich zum 65. Geburtstag*, Witten 1969, p. 124-140; F. Krüger, *Bucer und Erasmus*, Wiesbaden 1970; W.P. Stephens, *The Holy Spirit in the theology of Martin Bucer*, Cambridge 1970; Neuser, en HDG II, p. 209-224; H. Bornkamm, *Martin Bucer. Der dritte deutsche Reformator* [1952], en *Das Jahrhundert der Reformation*, ya citado, p. 114-115; G. Hammann, *Entre la secte et la cité. Le project d'Église du réformateur Martin Bucer*, Ginebra 1984.

65. Sobre Brenz, cf. M. Brecht, *Brenz, Johannes*, en TRE VII (Berlín-Nueva York 1981) p. 170-181.

66. Sobre la relación de Erasmo con Bucer, cf. N. Peremans, *Erasme et Bucer d'après leur correspondance*, París 1970.

67. La lectura del comentario de la epístola a los Gálatas (WA 2, 443-618) de Lutero (1519) entusiasmó a Bucer. El edicto de Worms (1521) contra Lutero y sus partidarios puso en crisis la relación de Bucer con el humanismo. La idea del Anticristo aplicada al papa por Lutero a causa de la bula de proscripción (1520) fue recuperada por Bucer a partir de 1521 (cf. Neuser, en HDG II, p. 210).

del sur de Alemania. Finalmente se casó con Elisabeth Silbereisen, antigua monja del convento de Lobenfeld am Neckar. A finales de abril o principios de mayo de 1523 tuvo que huir a Estrasburgo, donde gracias a la ayuda de Capito, Nikolaus Gerbel y Matthäus Zell tuvo la oportunidad de dar cursos bíblicos populares, que tuvieron un éxito espectacular. A partir de este momento se inició la gran actividad reformadora de Bucer en Estrasburgo[68], favorecida por la ayuda de la burguesía humanista que gobernaba esta ciudad alsaciana. Fue encargado por la municipalidad de predicar el «sentido auténtico» de la sagrada Escritura. Dos años antes que Lutero (1524) introdujo un nuevo servicio divino (misa alemana), que poco a poco se transformó en una liturgia de la Palabra, sin altar de piedra, ni órgano, sin ornamentos ni imágenes de santos. Lo que realmente tenía importancia era la oración comunitaria y, sobre todo, el sermón, que servía para abrir el «sentido de las Escrituras»[69].

Bucer se encuentra bajo el influjo de Zuinglio, sin abandonar jamás sus propias convicciones. En el sínodo del año 1533, con el propósito de afianzar la doctrina reformada de la ciudad de Estrasburgo, hizo adoptar los dieciséis artículos de la *Confessio Tetrapolitana*[70]. Durante toda su vida intentó la unión de los protestantes[71]. Fruto de

68. Cf. Léonard, o.c., I, p. 149-150. Hay que destacar al magistrado Jakob von Sturm (1489-1553), que en 1524 había sido elegido miembro del senado estrasburgués, lugar desde el cual intentó instaurar la Reforma en toda Alsacia. Sobre la organización de la Iglesia de Estrasburgo, cf. Léonard, o.c., I, p. 168-171. Sobre la importancia decisiva de Estrasburgo en la Reforma, véase R. Stupperich, *Strassburg und Münster*, RHPhR 54 (1974) 69-77; J. Rott, *Magistrat et Réforme à Strasbourg*, RHPhR 54 (1974) 103-114; F. Rapp, *La diocèse de Strasbourg*, en *Histoire des diocèses de France*, París 1982, p. 64-84. Véase, además, la nota 55.

69. Cf. Bornkamm, o.c., p. 120. Esta ordenación litúrgica tendrá una influencia decisiva en el mundo protestante, sobre todo en Calvino que, expulsado de Ginebra en 1538, fue durante tres años predicador de los fugitivos franceses llegados a Estrasburgo. H.Chr. Drömann, *Das Abendmahl nach den Strassburger Ordnungen*, en *Coena Domini* I, ya citado, p. 311-317, ofrece los textos litúrgicos utilizados en la ciudad alsaciana. La liturgia estrasburguesa fue imitada por la de Kassel (1534), Augsburgo (1537), Ernach (1560) y Colonia (1543) (cf. ibíd., p. 306-311).

70. Llamada así porque fue adoptada por cuatro ciudades (Estrasburgo, Constanza, Lindau y Memmingen). Tiene numerosos coincidencias con la *Confessio Augustana*, aunque no quiere ser ni luterana ni zuingliana: cf. R. Stupperich, *Confessio Tetrapolitana*, en RGG I (Tubinga ¹1957) 1860; J.M. Kittelson, *Confessio Tetrapolitana*, en TRE VIII (Berlín-Nueva York 1981) 173-177.

71. Seeberg, *Dogmengeschichte* IV, 2, p. 552, caracteriza a Bucer, con toda razón, de *Vermittlungstheologe*. Seeberg considera que el reformador estrasburgués se halla de

su trabajo fue la concordia lograda el mes de mayo de 1536 en Wittenberg, que quedó incompleta porque Bullinger no se adhirió a ella de modo suficientemente decidido. Desde el mes de diciembre de 1542 hasta septiembre de 1543, con motivo del proyecto del arzobispo de Colonia, Hermann von Wied[72], de pasarse a la Reforma, Bucer se alojó en la ciudad de Bonn, donde redactó juntamente con Melanchthon la *Kölner Reformation*, que no pudo ser aplicada a causa de la excomunión a que fue sometido el arzobispo (1546). Durante estos años, algunas obras de Bucer fueron traducidas al inglés y al checo. A consecuencia de la guerra de Esmacalda, la ciudad de Estrasburgo se vio obligada a someterse al emperador, y Bucer tuvo que emigrar a Inglaterra (1549), a pesar de haber recibido invitaciones de las universidades de Wittenberg, Copenhague y Ginebra. Como lector de sagrada Escritura, Bucer ejerció una gran influencia desde su patria de adopción (Cambridge). Colaboró en la redacción del *Common Prayer Book* y dedicó a Eduardo VI el libro *De regno Christi*[73]. Murió en Cambridge el 28 de febrero de 1551.

Según Stupperich, la teología de Bucer es más original que la de Calvino y quizá se encuentra a la misma altura que la de Melanchthon y la de Zuinglio[74]. Se ha dicho con cierta insistencia que Bucer, des-

lleno bajo la influencia de Lutero (o de Melanchthon), sobre todo en las cuestiones relativas al pecado, a la justificación, a la gracia y la santificación (cf. ibíd.). Es en la doctrina de la predestinación y en sus consecuencias donde aparecen algunas diferencias (cf. ibíd.). En la comprensión de la eucaristía, Seeberg cree que en su juventud siguió a Lutero, después se alió con Zuinglio (cf. ibíd., p. 555).

72. Sobre Hermann v. Wied, cf. H. Jedin, *Fragen um Hermann von Wied*, «Historisches Jahrbuch» 74 (1955) 687-699; J.F.G. Goeters, *Hermann v. Wied*, en RGG III (Tubinga [3]1959) 240-241. La desgracia de Hermann v. Wied empezó cuando su aliado, el duque de Jülich, fue derrotado en Venlo (1543).

73. Este escrito, según la opinión de Robert Stupperich, no trata fundamentalmente de teología, sino de la organización de la vida de la Iglesia (cf. Stupperich, *Bucer*, en TRE VII, ya citado, p. 266). Al escribir el tratado *De regno Christi*, Bucer no quiso elaborar una teoría del Estado cristiano, sino un programa preciso de las reformas eclesiásticas, sociales y económicas, que fuese capaz de asegurar a la Iglesia de la Reforma su lugar en Inglaterra (cf. F. Wendel, introd. a *De regno Christi*, París 1955, p. XXXVIII). El estudio de Gottfried Hammann, *Entre la secte et la cité*, ya citado, es la aportación más completa al conocimiento de la eclesiología buceriana, la cual muesta una extraordinaria actualidad (cf. ibíd., p. 418-424), pudiéndose equiparar en muchos aspectos a la de Dietrich Bonhoeffer (cf. ibíd., p. 424-426).

74. Cf. Stupperich, *Bucer*, en RGG I, ya citado, col. 1456. Stupperich afirma que Bucer ha sido «descubierto» para la historia de la Reforma y para la teología de la Reforma en el siglo XX (cf. Stupperich, *Bucer*, en TRE VII, ya citado, p. 267.

pués de Lutero y de Melanchthon, es la figura más importante de la Reforma, aunque su vida, a causa de las numerosas vicisitudes, sea muy poco conocida[75]. Exegéticamente depende de Erasmo. Otro rasgo típicamente erasmiano que aparece en el pensamiento teológico buceriano consiste en el hecho de considerar fe y obras como magnitudes indisociables. El reformador de Estrasburgo afirma que con la percepción de la palabra de Dios empieza la acción del Espíritu Santo en el hombre, que le conduce a la justificación ante Dios. En algunas ocasiones su manera de expresarse recuerda la de los anabaptistas. Hay que destacar también que en la explicación de la Escritura, Bucer demuestra un extraordinario conocimiento de los padres de la Iglesia y de los autores medievales. En el mejor de los sentidos, su teología es escrituraria, lo que no significa que se le pueda calificar de biblicista, puesto que evita cualquier clase de dependencia legal respecto a la Escritura[76].

Otro rasgo que se ha de subrayar es que Bucer no considera que ley y Evangelio se encuentren en oposición. De este modo, como lo hizo también Bullinger, se ve llevado a integrar la alianza de los dos testamentos en su concepto de Iglesia[77]. Muy acertadamente, se ha puesto de relieve que la eclesiología buceriana se encuentra íntimamente vinculada con la pneumatología[78]. La disciplina eclesiástica, junto a la palabra y el sacramento, es una *nota ecclesiae*. A pesar de que su doctrina sacramental está impregnada de un cierto espiritualismo, mantiene con firmeza la presencia real. Stupperich ha hecho notar que la pneumatología determina la comprensión buceriana de la eucaristía. El cuerpo y la sangre de Cristo son gustados espiritualmente *(spiritualiter)*, y, con todo, realmente *(vere)*. El mismo Bucer afirmaba

75. Cf. Bornkmann, o.c., p. 114.

76. Cf. Stupperich, *Bucer*, en TRE VII, ya citado, p. 265.

77. Cf. Seeberg, o.c., p. 553, el cual manifiesta que Bucer diluye la oposición ley-Evangelio. Según Seeberg, el recurso buceriano a la Escritura tiene algo de *Gesetzliches an sich*.

78. Véase Neuser, en HDG II, p. 224. Bucer, en el año 1546, preconizó la creación de pequeñas comunidades (*Bemeinschaften*) de cristianos especialmente comprometidos en el seno de cada parroquia (*Gemeinde*). La intención del reformador estrasburgués era la creación de pequeños grupos de personas que actuasen positivamente desde el interior de la colectividad. Esta idea de la *ecclesiola in ecclesia* hará su camino, sobre todo mediante la acción de otro alsaciano, Philipp Jakob Spener (1635-1705), que con los *collegia pietatis* introducirá el pietismo en Alemania (cf. J. Courvoisier, *De la Réforme au protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée*, París 1977, p. 135-140).

que, en esta cuestión, su teología se apartaba muy poco de la de Lutero[79].

Se ha dicho que Bucer es el «Melanchthon de Zuinglio»[80]. Esta apreciación es justa, si se tiene en cuenta el agustinismo de Melanchthon y de Bucer. Ahora bien, este último no desarrolló el agustinismo, como hizo Zuinglio, para aplicarlo a la explicación de la eucaristía, la Iglesia y los medios de salvación. Como Melanchthon, en oposición a Lutero y a Zuinglio, Bucer concede a la autoridad de la Iglesia un papel importante, lo cual le permitió establecer con claridad y eficacia la organización de los diversos oficios y estamentos eclesiásticos en la ciudad de Estrasburgo[81].

Bucer es una de aquellas personalidades cuya obra no ha encontrado ninguna configuración permanente. Ello no obstante, ha promovido iniciativas e ideas en todas direcciones, las cuales han cambiado el sentido de la historia. No es ninguna figura estereotipada como Lutero, Zuinglio o Calvino, pero sin duda buscó la totalidad más que los detalles aleatorios, la unidad por encima de partidismos, el servicio a la Iglesia y a sus íntimas convicciones más que su comodidad personal. Por esto ha resultado —y resulta— tan difícil medir su influencia[82].

79. Cf. Stupperich, *Bucer*, en TRE VII, ya citado, p. 265.
80. Cf. A. Lang, cit. por Neuser en HDG II, p. 224.
81. Cf. ibíd.
82. Véase Bornkmann, o.c., p. 145.

Capítulo cuarto

JUAN CALVINO Y EL CALVINISMO

I. Introducción

En este capítulo hemos de tratar de la reforma de Calvino y de la enorme influencia ejercida por la vida y el pensamiento del reformador de Ginebra en el mundo occidental. A partir de los años cuarenta del siglo XVI, al lado de Lutero en Wittenberg y de la herencia de Zuinglio en Zurich, aparece un tercer centro polarizador de los esfuerzos reformadores. Nos referimos a la Ginebra de Calvino, cuya importancia fue creciendo con el paso del tiempo y, finalmente, asumió los residuos de los movimientos suizos de Reforma. Desde Ginebra, el pensamiento teológico-social de Calvino llegó a numerosos lugares de Europa; Holanda, Francia, Escocia, el Palatinado, Hungría, Polonia, etc. Incluso algunas de las corrientes del anglicanismo recibieron algunos impulsos del proyecto calvinista.

Hay que hacer notar que el calvinismo, a diferencia de la Reforma de origen luterano, fue algo promovido *desde abajo*, es decir, que no contó con la ayuda de los príncipes para imponerse como Iglesia territorial, la cual entraba a formar parte de la administración pública del Estado (con la excepción de los territorios alemanes, en particular del Bajo Palatinado, que aceptaron el calvinismo). Otro rasgo importante que distingue al calvinismo europeo, frente al luteranismo, es la composición sinodal de la Iglesia (en este aspecto conviene también hacer notar la situación diferente del Palatinado calvinista).

El calvinismo, a causa de sus numerosas creaciones doctrinales e institucionales, es digno de un tratamiento amplio y circunstanciado. Nosotros, por razones de espacio, nos referiremos principalmente a la vida y a la obra de Juan Calvino. Las Iglesias que tienen su origen en

el pensamiento del reformador de Ginebra serán presentadas muy brevemente. Esto supone un empobrecimiento en la valoración del calvinismo como fenómeno global de gran interés para el conjunto de la teología cristiana y de la cultura europea de los siglos XVI y XVII.

II. Juan Calvino (1509-1564)[1]

1. *Vida*

La vida del reformador de Ginebra no tiene la humanidad de la de un Lutero o de un Zuinglio. No solamente los católicos como, en

1. *Obras: Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia,* ed. de G. Baum-E. Cunitz-E. Reuss, 59 vols., Braunschweig 1863-1900; *Lettres de Jean Calvin,* París 1854; J. Calvino, *Respuesta al cardenal Sadoleto,* Rijswijk 1964; íd., *Institución de la religión cristiana,* trad. cast. de C. Valera, reeditada por L. de Usoz y Río, 2 vol., Rijswijk 1968; *Juan Calvino profeta contemporàneo. Antología ordenada por temas,* Terrassa 1974.

Bibliografía: A. Erichson (dir.), *Bibliographia Calviniana. Catalogus chronologicus operum Calvini. Catalogus systematicus operum quae sunt de Calvino cum indice auctorum alphabetico* [1900], Nieuwkoop ²1960; W. Niesel, *Calvin-Bibliographie 1901-1959,* Munich 1961; D. Kempff, *A bibliography of Calviniana 1959-1974,* Leiden 1975; Peter de Klerk (dir.), a partir de 1971: «Canadian Journal of Theology», y ARG: a partir de 1972, reseñan las obras más importantes publicadas sobre la persona y la obra de Calvino.

Obras sobre Calvino: E. Domergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps,* 7 vol. [1899-1917], Neuilly 1926-1927; P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme.* IV: *Calvin et l'institution chrétienne,* París 1935; J.D. Benoît, *Calvin, directeur d'âmes,* Estrasburgo 1947; W. Niesel, *Die Theologie Calvins,* Munich ²1957; E. Pfisterer, *Calvins Wirken in Genf,* Neukirchen 1957; Th.F. Torrance, *Calvin's doctrine of man,* Londres ²1957; L. Smits, *St. Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin,* 2 vol., Assen 1957-1958; O.E. Strasser-O. Weber, *Calvin, J.,* en RGG I (Tubinga ³1957) 1588-1599; A. Bieler, *La pensée économique et sociale de Calvin,* Ginebra 1959; íd., *L'humanisme sociale de Calvin,* Ginebra 1961; Leónard, o.c., I, p. 258-309; J. Rilliet, *Calvin (1509-1564),* París 1963; A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Église et du ministère,* París 1964; íd., *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice,* Maguncia 1966; íd., *Calvin et Vatican II. L'Église servante,* París 1968; R. Stauffer, *L'humanité de Calvin,* Neuchâtel 1964; íd., *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin,* Berna 1978; J. Rogge, *Virtus et res. Um die Abendmahlswirklichkeit bei Calvin,* Stuttgart 1965; E. Troeltsch, *Der Calvinismus* [1912], en *Gesammelte Schriften* I, Aalen 1965, p. 605-794; J. Cadier, *Calvin,* París 1966; W. Walker, *John Calvin the organizer of reformed protestantism 1509-1564,* Nueva York-Londres ²1969; H. Schützeichel, *Die Glaubenstheologie Calvins,* Munich 1972; F. Wendel, *Calvin et l'humanisme,* París 1976; íd., *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse,* Ginebra ²1985; Ch. Partee, *Calvin and the classical philosophy,* Leiden 1977; Neuser, en HDG II, p. 238-306; W. Nijenhuis, *Calvin, Johannes,* en TRE VII (Berlín-Nueva York 1981) 568-592; G. Vincent, *Exigence éthique et interprétation dans l'oeuvre de Calvin,* Ginebra 1984; A. Perrot, *Le visage humain de Jean Calvin,* Ginebra 1986.

parte, cabía esperar, sino también los protestantes han puesto de relieve los aspectos claroscuros de su personalidad[2]. En el contexto de la presente *Historia de la teología cristiana* nos importa sobre todo destacar los aspectos más importantes de su pensamiento teológico. No obstante, puede ser interesante subrayar los datos más decisivos de su vida, a fin de situar más correctamente su evolución teológica y su acción reformadora. Calvino, como subraya muy bien A. Ganoczy, puede ser colocado por sobre todos los reformadores del siglo XVI debido a su carácter «claramente ordenado y estructurado» y también como consecuencia del éxito extraordinario de su empresa[3]. Su influencia, particularmente en la cuestión de la organización ministerial de la Iglesia, ha trascendido el puro ámbito de la confesión reformada y ha contribuido muy decisivamente en las reformulaciones que hizo el concilio Vaticano II y que hoy, desgraciadamente, experimentan un franco retroceso.

De entrada hay que decir que numerosos detalles de la vida del reformador francés son mal conocidos porque, como dice Wendel, «Calvino era por naturaleza poco dado a las confidencias sobre su persona. Una cierta timidez, un gusto aristocrático a esconderse del público, la convicción de que el individuo no es nada por sí mismo, sino sólo en la medida en que es un instrumento de la voluntad divina, lo llevaron a silenciar muchos acontecimientos que serían de gran interés para el biógrafo»[4].

2. R. Stauffer, *L'humanité de Calvin,* Neuchâtel 1964, p. 9-17, hace un repaso sumario de los juicios negativos, por parte de católicos y protestantes, a que ha sido sometido Calvino. Véase también A. Perrot, *Le visage humain de Jean Calvin,* Ginebra 1986, p. 9-10. Tanto el libro de Stauffer como el de Perrot son apologías de Calvino en las diversas facetas de su vida.

3. Cf. A. Ganoczy, *Calvin et Vatican II. L'Église servante,* París 1968, p. 11. «Son génie systématique abhorrait avant tout l'anarchie et la dispersion fantaisistes tant dans l'interprétation du témoignage original que dans l'activité propement réformatrice» (ibíd., p. 20).

4. F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse,* Ginebra ²1985, p. 3. En la respuesta de Calvino al cardenal Sadoleto, aquél afirma: *De me non libenter loquor.* De todos modos, R. Stauffer, *Les discours à la première personne dans les sermons de Calvin* [1965], en *Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du*

Jean Cauvin o Calvin nació en Noyon el 10 de julio de 1509[5]. Su padre, Gérard Cauvin, se había convertido en 1481 en uno de los escribanos de la ciudad. A las actividades propias de este cargo añadía las de agente fiscal, secretario del obispo y procurador del cabildo catedralicio. Este jurista y hombre de negocios consiguió para su hijo el beneficio de una capellanía de la catedral de Noyon. De este modo pudo efectuar los estudios sin gran perturbación de la economía paterna.

En 1523, Juan Calvino fue enviado a París para continuar los estudios que había iniciado en su ciudad natal. El «Collège de la Marche» fue su primer centro docente de la capital, donde entró en contacto con el pensamiento de principios del siglo XVI. Estaba dirigido por Mathurin Cordier, uno de los fundadores de la pedagogía moderna, con quien Calvino mantuvo durante toda su vida una gran amistad. Por razones desconocidas pasó del Collège de la Marche al Collège Montaigu, que «estaba considerado como una de las fortalezas de la ortodoxia y como un espantajo para los alumnos»[6]. Poco después de la llegada de Calvino, el célebre teólogo nominalista John Mair (Maior) ocupó una plaza en el cuerpo enseñante. Según Wendel, este teólogo ejerció una influencia mucho mayor sobre el futuro reformador de Ginebra de lo que generalmente se admite[7]. Cabe consignar que fue en el Montaigu donde Calvino entró en contacto con los padres de la Iglesia, sobre todo con san Agustín[8].

En 1528, Calvino obtuvo el título de maestro en artes *(magister artium)*. Este título le permitía dedicarse a los estudios teológicos.

XVIème, París 1980, p. 183-223, ha buscado en los sermones de Calvino y ha hallado muchos más datos personales de los que normalmente se admiten.

5. Sobre la infancia y la juventud de Calvino, cf. J. Rilliet, *Calvin 1509-1564*, París 1963, p. 15-32; J. Cadier, *Calvin*, París 1966, p. 7-25.

6. Wendel, o.c., p. 5.

7. Cf. ibíd., p. 6. Calvino, al margen de sus obligaciones escolares, estableció relaciones de amistad con personas que ya se habían pasado a la Reforma. Parece que ya en aquella época pudo leer algunas obras de Lefèvre d'Étaples, Lutero y Melanchthon.

8. J. Cadier, *Calvin et saint Augustin*, «Augustinus Magister» 2 (1954) 1039-1056, ofrece los principales datos sobre la relación del reformador con san Agustín. G.H. Tavard, *Écriture ou Église? La crise de la Réforme*, París 1963, p. 148, afirma que Calvino es el heredero de la tradición agustiniana. G. Vincent, *Exigence éthique et interprétation dans l'oeuvre de Calvin*, Ginebra 1984, p. 33-50, establece una distinción muy sutil entre *le monde du texte (biblique) et le cosmos de l'onto-théologie. Calvin et saint Augustin.*

Ésta era su intención, pero por decisión paterna tuvo que estudiar jurisprudencia en Orleáns[9]. El célebre jurista Pierre de l'Estoile, que enseñaba en aquella ciudad, causó una profunda impresión en el joven Calvino a causa de su ciencia y también debido a la profundidad de sus convicciones religiosas. Parece que durante esta época, Calvino se dejó ganar por el ideal humanista a través de sus amistades (Rabelais, François de Connan y, sobre todo, Nicolás Duchemin). Todas estas personalidades, a pesar de las dificultades de la época, se mantuvieron fieles a la Iglesia católica. Durante el año 1529, abandonó la universidad de Orleáns y se inscribió en la de Bourges, donde el célebre jurista Andrea Alciati acababa de ser nombrado profesor de derecho romano. La ligereza y la vanidad de este hombre, natural de Milán, desagradaron profundamente al joven Calvino.

En 1531 murió Gérard Cauvin. Calvino ya no se sentía atado a los planes de su padre y, en consecuencia, empezó a disponer libremente de su vida. Se dirigió a París, donde empleó la mayor parte de su tiempo en los estudios humanísticos. Durante el invierno 1531-1532 terminó un comentario al *De clementia* de Séneca, que fue publicado el 4 de abril de 1532[10]. Esta obra fue muy celebrada tanto a causa del perfecto conocimiento de la antigüedad latina y de los padres de la Iglesia (principalmente de Agustín) como por la utilización que hacía Calvino de los métodos exegéticos más modernos (análisis gramatical del texto, interpretación histórica, filológica, filosófica, etc.). El hecho de que el futuro reformador de Ginebra hubiera elegido este texto no significa que fuese un admirador incondicional del estoicismo. «Al contrario, da pruebas, desde este primer escrito, de una independencia de pensamiento que no deja de sorprender en un autor tan joven»[11]. Los lectores contemporáneos vieron solamente en este comentario la obra de un joven inteligente y bien dotado, que había tenido la osadía de dar lecciones a los grandes humanistas, entre ellos al venerable Erasmo.

La conversión de Calvino ha sido objeto de innumerables contro-

9. «Desde muy pequeño, mi padre me había destinado a la teología; sin embargo, más tarde consideró que generalmente la jurisprudencia enriquecía a los que la practicaban. Así es que inmediatamente cambió de parecer. Ésta fue la causa de que abandonase el estudio de la filosofía y empezase el estudio de leyes» (Calvino, prólogo del *Comentario de los salmos*, cit. por Wendel, o.c., p. 7-8).

10. Sobre este comentario, cf. Wendel, o.c., p. 12-20.

11. Ibíd., p. 16.

versias. La fecha y las circunstancias se prestan a múltiples elucubraciones. El único escrito de Calvino que habla de este acontecimiento no precisa ninguna fecha. Es el *Comentario de los salmos* (1557): «Y, en primer lugar, como fuese que yo estuviera tan obstinadamente pegado, en cuerpo y alma, a las supersticiones del papado, que resultaba muy difícil que alguien pudiera sacarme de un barrizal tan profundo, por una conversión súbita [Dios] hizo dócil a mi corazón, que se había endurecido demasiado en tales cosas. Habiendo recibido, pues, un poco de gusto y de conocimientos de la verdadera piedad, al instante fui inflamado de un deseo tan grande de aprovecharme de ello, que, a pesar de no abandonar los otros estudios no me dedicaba a ellos con tanto ahínco. Y me quedé muy sorprendido al ver que, a medida que transcurría el tiempo, todos los que anhelaban la pura doctrina se acercaban a mí para aprender, a pesar de que yo mismo sólo había empezado»[12]. Parece ser que la fecha más verosímil de la conversión de Calvino es a finales de 1533. Hay que tener en cuenta que «su conversión no surgió, ni muy remotamente, como la de Lutero, de la angustiada lucha por la propia salvación eterna ni fue vivida con la misma intensidad como una inteligencia del Evangelio fundamentalmente nueva»[13]. Por encima de todo, Calvino quería la reforma de la Iglesia: era preciso volver a encontrar la *vera religio*, y él, un laico, estaba dispuesto a luchar contra los *impii*, que se comportaban idolátricamente en la Iglesia[14]. Indudablemente, su conversión había significado una ruptura sobre todo con el humanismo que hasta entonces había constituido la meta de su existencia. A la ambición humanista de colocar al hombre como centro de todo, Calvino responderá con la doctrina de la total dependencia del hombre respecto a Dios y con la doctrina de la predestinación[15]. A pesar de su cambio de orientación existencial, el futuro reformador de Ginebra seguirá utilizando los métodos exegético-filológicos desarrollados por los hu-

12. Cit. en ibíd., p. 20. Calvino habla de *conversio subita*. H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel 1951, p. 25-26, afirma que muy probablemente se debe traducir esta expresión por *conversion subie*, más que por *conversion subite*. Sobre la conversión de Calvino, cf. Cadier, *Calvin*, ya citado, p. 26-54.

13. Iserloh, *Historia de la Iglesia* V, ya citado, p. 507. El mismo Wendel, o.c., p. 25, afirma que la conversión de Calvino es menos dramática que la de Lutero, aunque *la prise de conscience du péché a joué le rôle décisif dans sa conversion.*

14. Iserloh, o.c., p. 507.

15. Cf. Wendel, o.c., p. 25.

manistas (Erasmo y Valla, principalmente)[16]. A partir de su conversión, Calvino llevará a término cinco combates: por la gloria de Dios, por el honor de Jesucristo, por el poder del Espíritu Santo, por la pureza del Evangelio y por la integridad de la Iglesia[17].

Después de ir de un lado para otro (Noyon, París, Angulema, Poitiers, etc.), Calvino, a finales de 1534 ó a principios de 1535, se dirigió a Basilea, pasando por Estrasburgo. En la ciudad suiza entró en relación con diversos reformadores (Myconius, Bullinger, Bucer y Capito). En verano de 1535 ya tenía terminada la *Institutio Christianae Religionis*, que fue publicada en 1536 en Basilea[18]. Esta primera edición es un breve compendio de la doctrina cristiana dedicada al rey de Francia, Francisco I, con la finalidad de defender a los protestantes franceses[19]. La edición de la *Institutio* de 1536 tenía sólo seis capítulos; la última redacción (1559) tendrá ochenta, y tanto el método como el contenido habrán experimentado durante esos veinte años cambios profundos. El interés por los protestantes franceses se mantendrá intacto en las diversas ediciones.

Desde Basilea, Calvino se dirigió a Ferrara. Los motivos del viaje son mal conocidos. Después volvió a París para poner en orden los asuntos relacionados con la sucesión paterna y los derechos de los diversos hermanos a la herencia de los bienes que había dejado Gérard Cauvin.

Una vez arreglados los trámites burocráticos, tenía la intención de dirigirse a Estrasburgo, pero las hostilidades entre Carlos V y Francisco I se lo impidieron. Entonces decidió emprender el camino hacia Ginebra. En esta ciudad se encontró con Farel[20], que casi a la fuerza le

16. Cf. ibíd., p. 17-20, 94-95. Stauffer, *L'homilétique de Calvin* [1977], en *Interprètes de la Bible*, ya citado, p. 167-181, muestra que el reformador dejó entrever, sobre todo en su predicación, el impacto del humanismo.

17. Cf. H. Schützeichel, *Die Glaubenstheologie Calvins*, Munich 1972, p. 47-60.

18. La obra fue publicada con seudónimo y pretendía ser un sencillo catecismo (cf. Neuser, en HDG II, p. 240; Wendel, o.c., p. 27). Según Léonard, o.c., I, p. 261, la primera edición de la *Institución* es profundamente luterana. Sobre las numerosas ediciones de la *Institución* y las modificaciones que contienen, cf. Wendel, o.c., p. 79-88.

19. La carta de dedicatoria es, según W. Neuser, *Calvin*, Berlín 1966, una obra maestra de retórica. Según Teodoro de Beza, Francisco I no leyó nunca esta dedicatoria (cf. Cadier, *Calvin*, ya citado, p. 61).

20. Sobre Farel, cf. O. Fatio, *Farel, Guillaume (1489-1565)*, en TRE XI (Berlín-Nueva York 1983) p. 30-36.

obligó a permanecer allí[21]. El primer cargo público que Calvino ejerció en esa ciudad fue el de *lecteur en la Sainte Écriture en l'église de Genève*[22].

El 16 de enero de 1537 llevó a término su primera acción pública, que determinaría toda su actividad posterior. Se trataba de someter a la consideración de los ciudadanos de Ginebra una confesión de fe, «a fin de conocer quiénes de ellos querían vivir de acuerdo con el Evangelio, y quiénes preferían el reino del papa al reino de Jesucristo»[23]. De esta manera se rompía la unidad de la fe, porque la confesión propuesta a los ginebrinos se hacia obligatoria para todos los que querían permanecer en la ciudad. Este proyecto, sin embargo, fracasó, ya que tanto los ciudadanos como los magistrados civiles temían un poder eclesiástico independiente del poder político.

Las elecciones del mes de febrero de 1538 dieron la mayoría en los consejos de la ciudad a los opositores de Calvino y de Farel. Las autoridades surgidas de esta consulta popular confiaban en la potencia militar, económica y social de la ciudad de Berna, que conservaba aún algunas costumbres religiosas antiguas (pan ácimo, pila bautismal, celebración de las fiestas que no caían en domingo [navidad, año nuevo, ascensión, etc.]). Seguidamente, los magistrados ginebrinos decidieron adoptarlas sin pedir consejo a los predicadores. Al mismo tiempo destituyeron a Farel y a Calvino, obligándoles a abandonar en seguida la ciudad.

El 25 de abril de 1538, Calvino salió de Ginebra. Llamado por Bucer, Sturm y Capito se dirigió a Estrasburgo[24], adonde llegó en septiembre de ese mismo año. Inmediatamente fue nombrado predicador de la comunidad francesa. Aprovechó su estancia en la capital alsaciana para preparar la segunda edición de la *Institutio* (1539, versión francesa 1541). La experiencia pastoral de Bucer y Capito le fue muy útil para su actividad posterior. Estrasburgo era, en efecto, uno

21. Es en el prólogo del *Comentario de los salmos* donde Calvino explica el incidente (cf. Wendel, o.c., p. 28-29). Sobre la primera estancia de Calvino en Ginebra, cf. Rilliet, o.c., p. 57-77; Neuser, o.c., p. 30-39; Cadier, o.c., p. 71-81.
22. En dos cartas, el mismo Calvino se da este título.
23. Cit. por Wendel, o.c., p. 30.
24. Sobre la estancia de Calvino en Estrasburgo, véase Rilliet, o.c., p. 78-86; Cadier, o.c., p. 82-87; Iserloh, o.c., p. 514-518; Wendel, o.c., p. 35-42. Las fuentes documentales: J. Rott, *Documents strasbourgeois concernant Calvin,* RHPhR 44 (1964) 290-335.

de los lugares fuertes del protestantismo a causa, primordialmente, de las innovaciones litúrgicas que se habían introducido allí. Siguiendo el ejemplo del culto en alemán, Calvino redactó una ordenación litúrgica para su comunidad francesa (1540).

La estancia en Estrasburgo le fue muy provechosa para conocer la situación religiosa del resto de Europa. En efecto, desde esa ciudad tuvo la oportunidad de participar en los coloquios religiosos de Francfort (1539), Hagenau (1540), Worms (1540-41) y Ratisbona (1541). Entró en contacto, además, con las personalidades religiosas más influyentes, principalmente con Melanchthon[25]. De este modo pudo apreciar las creaciones litúrgicas y la organización política de las Iglesias luteranas. «Creía, sin embargo, que las formas litúrgicas de los luteranos estaban demasiado impregnadas del tradicionalismo católico y no se encontraban suficientemente de acuerdo con las indicaciones que él creía descubrir en el Nuevo Testamento»[26]. También le repugnaba la dependencia que tenían las Iglesias alemanas respecto a los príncipes, los cuales «intentaban incorporar las Iglesias de sus territorios en la administración pública [...] (Esto contradecía) su ideal de una Iglesia no independiente del Estado, pero sí autónoma y libre para actuar en su propia esfera»[27].

El 29 de julio de 1539, Calvino recibió la ciudadanía estrasburguense y en el mes de agosto de 1540 se casó con Idelette de Bure, viuda de un anabaptista que él mismo había convertido. Wendel escribe: «Si los retratos que se les atribuyen son auténticos, ella era una mujer elegante y fina, tal como los gustos aristocráticos del reformador podían desearla»[28].

Después de la partida de Farel y de Calvino, los acontecimientos

25. Calvino y Melanchthon podían más fácilmente llegar a un acuerdo, ya que en ambos se conservaba un fondo erasmiano. Lutero y Calvino no se encontraron nunca personalmente. Iserloh afirma que «la razón clara de Calvino había de sentirse contrariada por el carácter sentimental de Lutero y por sus explosiones de cólera» (Iserloh, o.c., p. 515). Sobre la participación de Calvino en los coloquios religiosos, cf. W.H. Neuser, *Calvins Beitrag zu den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg (1540-1541),* en *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für E. Bizer,* Neukirchen 1969, p. 213-237.
26. Wendel, o.c., p. 41.
27. Ibíd.
28. Ibíd, p. 42. Perrot, o.c., cap. III (*Calvin et sa femme*), ofrece unos textos muy significativos sobre las relaciones del reformador con su mujer. Véase, además, Stauffer, *L'humanité de Calvin,* ya citado, p. 19-29.

se habían embrollado considerablemente en Ginebra. Incluso se había formado el partido de los «guillermines» (a causa del nombre de Farel) que, bajo la dirección de Ami Perrin, Antoine Saunier y Mathurin Cordier, trabajaban en pro del retorno de los exiliados. En agosto de 1540, los «guillermines» se apoderaron del gobierno de la ciudad. Hubo numerosos alborotos, que estuvieron a punto de desembocar en una guerra civil. Finalmente, se llegó al convencimiento de que el remedio para el restablecimiento de la paz civil era el retorno de Calvino. Después de muchos tanteos, que duraron más de un año, el 2 de septiembre de 1541, Calvino se puso en camino y once días más tarde llegaba a Ginebra, donde permanecería hasta el final de sus días.

Muy pronto puso manos a la obra. El 20 de noviembre de 1541, los consejeros de la ciudad aceptaron el nuevo orden eclesiástico *(Les ordonnances ecclésiastiques)*[29] que tenía por modelo al de Estrasburgo. Seguidamente, Calvino estableció la regulación del culto (*La Forme des prières et chants ecclésiastiques avec la manière d'administrer les Sacrements et consacrer le Mariage, selon le coutume de l'Église ancienne*) (1542)[30] y publicó *Le Catéchisme de l'Église de Genève, c'est-à-dire, le formulaire d'instruire les enfants en la Chrétienté, fait en manière de dialogue, où le Ministre interroge et l'enfant répond* (1542-45) (CCFR 29-110).[31] Siguiendo el ejemplo de la capital alsaciana, organizó los oficios de la Iglesia: predicadores (*pasteurs*), maestros (*docteurs*), presbíteros (*anciens*) y diáconos (*diacres*)[32]. Los predicadores tenían por misión anunciar la palabra de Dios y administrar los sacramentos. Los de las tres iglesias de la ciudad y los de las localidades de sus alrededores formaban la *Vénérable compagnie des pasteurs*, que debía reunirse semanalmente para el estudio de las Escrituras. Los maestros o profesores de teología tenían que explicar el Antiguo y el Nuevo Testamento. Formaba parte de su misión la formación de los nuevos pastores. Los presbíteros cuidaban de la conducta de los miembros de la comunidad en nombre de la Iglesia. El trabajo encomendado a los diáconos consistía en la asistencia a los pobres y a los enfermos.

Calvino, de carácter autoritario, estaba cada vez más convencido de su misión divina, lo que significaba que «no admitía que se le discutieran sus ideas: no sólo en sus principios dogmáticos, sino incluso sus concepciones personales en cuestiones de importancia mínima»[33]. Uno de los primeros conflictos lo tuvo con Castellion (1543), que había solicitado una plaza de predicador. De acuerdo con las normas establecidas, se sometió al examen prescrito. En el curso del interrogatorio, manifestó sus dudas sobre el carácter canónico del Cantar de los Cantares y también sobre la interpretación que hacía Calvino del *descensus ad inferos* de Jesucristo[34]. Castellion no fue admitido y, además, tuvo que abandonar la ciudad, porque Calvino le acusó ante los magistrados de ser partidario de doctrinas impías. En casos como el reseñado, el reformador se vio enfrentado a situaciones muy delicadas. La creación de un *régime de police ecclésiastique* (Wendel) fue causa de que Calvino se creara enemigos por todas partes[35]. A todo ello vino a sumarse otro problema. Los partidarios más

29. Cf. Wendel, o.c., p. 49-52. Sobre la reordenación de la Iglesia ginebrina después de la vuelta de Calvino, cf. Neuser, o.c., p. 57-70; Cadier, o.c., p. 88-110.

30. Sobre el culto en Ginebra, cf. J. Cadier, *La prière eucharistique de Calvin*, en *Euharisties d'Orient et d'Occident. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge* I, París 1970, p. 171-180. B. Bürki, *La Sainte Cène selon l'ordre de Jean Calvin 1542*, en *Coena Domini. I: Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert*, Friburgo de Suiza 1983, p. 347-362, ofrece un estudio sobre la liturgia de Calvino (1542) y reproduce su texto (p. 355-362).

31. Sobre el catecismo de Calvino, cf. R. Peter, *L'abécédaire genevois ou catéchisme élémentarie de Calvin*, RHPhR 45 (1965) 11-45.

32. Cf. Ganoczy, o.c., p. 90-107; Iserloh, o.c., p. 519-520; Wendel, o.c., p. 230-233. En un pasaje de la *Institución* (IV, 4, 1) (1543), que se mantuvo hasta la última edición, se habla sólo de tres ministerios. De ellos, los más importantes son los de predicador y maestro, porque son los que tienen que transmitir la sagrada Escritura. A menudo, Calvino confunde ambos ministerios en una sola persona (cf. Wendel, o.c., p. 230). Sobre la competencia de los maestros, cf. W.F. Dankbaar, *L'office des docteurs chez Calvin*, RHPhR 44 (1964) 364-388.

33. Wendel, o.c., p. 55. Véase ibíd., p. 56-57, donde Wendel, siguiendo a W. Walker, refiere una serie de transgresiones mínimas castigadas por el consistorio ginebrino. Sobre la torpeza, la intolerancia y las cóleras de Calvino, cf. Perrot, o.c., cap. IV (*Au passif de Calvin*).

34. Calvino cree que el descenso de Cristo a los infierno es una fábula (cf. II, 16, 8-9). La significación de este *passus* es que Jesucristo «sufrió la muerte con que, en su justa cólera, Dios acostumbra a castigar a los perversos» (II, 16, 10). Castellion mantenía la literalidad de la expresión. En cuanto al Cantar de los Cantares, las posiciones eran inversas: Calvino, para salvaguardar el principio escriturario, lo mantenía dentro del canon, mientras que Castellion lo consideraba como un relato sin valor (cf. Wendel, o.c., p. 55-56).

35. El «caso Servet» fue la situación más crítica a que tuvo que enfrentarse durante su estancia en Ginebra (cf. ibíd., p. 64). Calvino tuvo *une large part de responsabilité* en la ejecución de Servet (cf. ibíd., p. 67). Véase en el capítulo sexto, C, de esta parte III, el apartado que dedicamos a Miguel Servet.

acérrimos de Calvino eran refugiados franceses e italianos. Los ginebrinos empezaron a atacarlos, y se formaron dos partidos, que se peleaban a menudo. Los «calvinistas», a fin de desacreditar a los ginebrinos auténticos, les daban el nombre de «libertinos». Como dice Wendel, «estos pretendidos libertinos no estaban ni más ni menos ligados a la reforma y a la religión que los partidarios de Calvino. Pero, desde luego, tenían otra concepción de la autoridad eclesiástica»[36]. Los «libertinos» fueron derrotados en las elecciones de enero de 1555. A partir de este momento, todo el consistorio municipal se encontraba del lado del reformador, el cual pudo realizar uno de los sueños de su vida: la fundación en Ginebra de una academia superior (1559). Tenía dos secciones: una *schola privata*, donde se impartía latín, griego y filosofía, y una *schola publica*, donde se daban lecciones de griego, hebreo, filosofía, literatura, exégesis y dogmática. Se nombró rector de esta Academia a Teodoro de Beza (1519-1605)[37], que sería posteriormente el sucesor de Calvino en la dirección de la comunidad ginebrina. La nueva escuela ejerció una notable influencia más allá de las fronteras de Suiza y contribuyó en gran manera a la expansión del calvinismo. A la muerte de Calvino, la sección inferior de la escuela contaba con mil doscientos alumnos y la superior con trescientos[38].

Hasta diciembre de 1559, el consejo de Ginebra no ofreció al reformador la ciudadanía ginebrina como «reconocimiento de los muchos y valiosos servicios que Calvino había prestado tanto a la Reforma cristiana como a la República»[39]. A través de su copiosa correspondencia ayudó a la configuración de las Iglesias de Francia, Holanda, Bélgica, Escocia, Hungría, Polonia, etc.[40]. Se vio implicado en algunos asuntos bastante turbios. El más conocido: el caso de Miguel Servet.

El 6 de febrero de 1564 predicó por última vez. En marzo, el consistorio decretó que se hicieran oraciones públicas para implorar

36. Wendel, o.c., p. 60.

37. Cf. J. Raitt, *Beza, Theodor,* en TRE V (Berlín-Nueva York 1980) 765-774. Teodoro de Beza era teólogo, exegeta, jurista, humanista, autor dramático y diplomático (cf. ibíd., p. 765). Stauffer, o.c., p. 45, escribe que Bèze fue la persona que, en todos los sentidos, se halló más cerca de Calvino.

38. Sobre la Academia de Ginebra, cf. Cadier, o.c., p. 125-132.

39. Cit., por Iserloh, o.c., p. 522.

40. Cf. Neuser, o.c., p. 89-107.

de la misericordia divina su curación. Calvino murió el 27 de mayo de 1564. Se ha contrapuesto el quietismo de Lutero al activismo de Calvino[41]. Pero parece que hay que situar la diferencia entre estos dos grandes reformadores en otro punto: Calvino pertenece a una época en que se ha desarrollado ya el mercantilismo. Piénsese, por ejemplo, en sus orígenes paternos y en Ginebra, ciudad de negocios, situada en la encrucijada del mundo comercial y financiero del siglo XVI. Lutero fue también un ciudadano, pero sus raíces campesinas eran todavía más fuertes. Además, la Sajonia, donde ejerció su actividad reformadora, no se podía comparar ni comercial ni socialmente con la Ginebra calvinista. Léonard, siguiendo a Max Weber, afirma que Calvino, al contrario de Lutero, más que crear una nueva teología, creó un hombre y un mundo nuevos[42].

2. *Teología*

Por formación y por temperamento, Calvino es mucho más sistemático que Lutero, aunque nunca llegue a la altura, a la genialidad del reformador de Wittenberg[43]. La comparación de las diversas ediciones de su obra fundamental *Institutio Christianae Religionis*, muestra que las coyunturas eclesiásticas y políticas, la progresiva profundización de los santos padres, el diálogo con otros teólogos y la lucha contra las herejías fueron dejando señales y marcas de un caminar no interrumpido. Por esto, se puede calificar este libro de «obra abierta»[44].

En el prólogo de la edición de 1559, Calvino escribe que «su intento en este libro ha sido preparar e instruir a los que querrán aplicarse en el estudio de la teología»[45]. La tradición calvinista así lo ha entendido, y el historiador católico P. Imbart de la Tour afirma

41. Cf. Léonard, o.c., I, p. 308-309.

42. Ibíd., p. 258.

43. Calvino es *un esprit beaucoup plus clair que Luther* (Tavard, o.c., p. 145).

44. Schützeichel, o.c., p. 47-60, ha puesto de relieve que toda la obra de Calvino es coyuntural y dirigida directamente a las necesidades pastorales de cada momento concreto.

45. En este sentido hay un paralelismo entre los *Loci communes* de Melanchthon, continuamente enriquecidos y ampliados, y la *Institución* de Calvino (cf. Wendel, o.c., p. 107).

que «el calvinismo entero se encuentra en la *Institution chrétienne.* Obra capital, obra preferida de Calvino, que pasó toda su vida revisándola, modificándola, enriqueciéndola»[46]. La *Institución* contiene los aspectos más importantes de la teología de Calvino. Por esto, en la exposición de la teología del reformador de Ginebra nos referiremos de modo casi exclusivo a la *Institución*.

a) Las fuentes de la *Institución*

Calvino fue un espíritu más constructor que imaginativo (Wendel). Hecha la precedente afirmación, se plantea la cuestión de sus fuentes[47], porque es evidente que la *Institución* no fue redactada exclusivamente a partir de la experiencia teológica de Calvino. Indudablemente el reformador de Ginebra tuvo muy en cuenta la doctrina de los demás reformadores (Lutero, Bucer, Zuinglio, Melanchthon). De todos modos, se apropió de las enseñanzas de aquéllos de acuerdo con su propio talante, sin olvidar nunca la situación religiosa, social y política que él y su comunidad estaban viviendo en aquel momento.

Wendel ha puesto de manifiesto que el problema de las fuentes de Calvino no ha encontrado solución satisfactoria en todos sus aspectos[48]. Se habrá de tener siempre presente el conocimiento singular que tenía de la Biblia. El mismo Calvino confiesa que la Escritura es el fundamento de su doctrina. Sus numerosos trabajos de exégesis se llevaron a cabo a partir de su extraordinario conocimiento de la obra de san Agustín, en el que muy a menudo buscó una confirmación de sus propias posiciones dogmáticas.

Cabe destacar también las numerosas lecturas que había hecho de los padres de la Iglesia. De entre los griegos, parece que tuvo especial preferencia por san Juan Crisóstomo quien, en su opinión, superaba, en la interpretación de la Escritura, a todos los autores antiguos llegados hasta nosotros. Fue, sin embargo, san Agustín, el autor que prefirió Calvino por sobre los demás. Desde un punto de vista doctrinal, puede decirse que le sigue casi punto por punto. «Se inspira en él en la doctrina del libre albedrío y de los sacramentos; en los capítulos sobre la gracia y la predestinación sigue la argumentación agustiniana»[49].

Esto no significa que Calvino haga una recepción acrítica de los padres o de los concilios. Las decisiones de estos últimos, por ejemplo, han de ser examinadas a la luz de las circunstancias históricas que las ocasionaron y, por encima de todo, han de someterse al criterio bíblico, que es la única regla que siempre y en todas partes tiene un valor indiscutible. Establecida esta premisa, «muy gustosamente abrazamos y aceptamos reverentemente, como sacrosantos en lo que respecta a los dogmas de la fe, los antiguos concilios (Nicea, Constantinopla, el primero de Éfeso, el Calcedonense y otros semejantes), que se celebraron para refutar los errores. Estos concilios no enseñan otra cosa que no sea la pura y verdadera interpretación de la Escritura» (IV, 9, 8).

Calvino conocía muy bien a los autores medievales. Uno puede darse cuenta de ello, indica Wendel, en el hecho de su gusto por las definiciones dialécticas[50]. San Anselmo, Pedro Lombardo, san Bernardo[51] y santo Tomás de Aquino son citados a menudo en la *Institución* y en otras obras y sermones. Hay que señalar que el colegio Montaigu, donde Calvino tuvo la oportunidad de conocer a los autores medievales, era de «la estricta observancia nominalista» (Wendel). Fue a causa de esta eventualidad el que Duns Escoto y Guillermo de Occam fueran los escolásticos que estudió más de cerca.

Se ha creído que la noción calvinista de Dios es de raíz escotista. Albrecht Ritschl, en 1868, llegó a la conclusión de que la comprensión de Dios que domina la doctrina calvinista de la doble predestinación conducía inevitablemente a la *potentia absoluta* de los nominalistas. Esta opinión fue compartida por muchos historiadores y teólogos,

46. P. Imbart de la Tour, cit. por Wendel, o.c., p. 79.

47. Cf. ibíd., p. 88-106. En nuestra exposición seguimos fundamentalmente la obra de François Wendel que, en nuestra opinión, constituye la mejor aproximación al pensamiento teológico de Calvino. Sobre las fuentes del reformador, véase, además: Schützeichel, o.c., p. 42-46; Seeberg, *Dogmengeschichte* IV/2, ya citado, § 94, 3, p. 556-557; Neuser, en HDG II, p. 240-243; W. Nijenhuis, *Calvin, Johannes*, en TRE VII (Berlín-Nueva York 1981) 580-581.

48. Cf. Wendel, o.c., p. 88.

49. Ibíd., p. 90. En el *Tratado de la predestinación*, Calvino escribe: «En cuanto a san Agustín, en todo y por doquier está tan de acuerdo con nosotros que, si tuviera que escribir una confesión sobre esta materia, me sería suficiente redactarla con testimonios sacados de sus libros» (*O.C.* 8, 266).

50. Cf. Wendel, o.c., p. 93.

51. Ibíd., p. 93, nota 43, advierte que en la *Institución* de 1559 san Bernardo es citado textualmente veintiuna veces.

mientras que otros la rechazaban por medio de un fragmento de la *Institución* que dice: «No aprobamos la locura de los teólogos papistas en relación con la potencia absoluta de Dios; éste es un error del que hemos de abominar porque es profano. No nos imaginamos un Dios sin ley, porque él es la misma ley. Platón dice que los hombres, a causa de encontrarse sujetos a los malos deseos, necesitan la ley; la voluntad de Dios, sin embargo, no solamente es pura y limpia de todo vicio, sino que, además, es la regla suprema de perfección; es la ley de todas las leyes» (III, 23, 2).

Wendel[52] destaca que muy a menudo no se ha reconocido el verdadero sentido del pensamiento de Escoto sobre esta cuestión. La potencia absoluta de Dios se encuentra limitada por el principio de no contradicción, que impide que Dios decida lo contrario de lo que había decretado con anterioridad; también se opone a los designios promulgados por la naturaleza divina, es decir, por la bondad de Dios. En resumen: no se puede afirmar en modo alguno que Escoto identifique el poder absoluto de Dios con la pura arbitrariedad. Una vez bien entendida la doctrina escotista, Wendel es de la opinión de que existen algunos puntos de contacto entre la doctrina escotista y la calvinista. Y por esto cita la *Institución*: «La voluntad de Dios es la suprema e infalible regla de justicia: todo lo que quiere, por el solo hecho de quererlo, ha de tenerse por justo. Por esto, si uno se pregunta por la causa de que Dios haya hecho esto de esta manera, hemos de contestar: porque así lo quiso. Si se insiste preguntando por qué lo quiso, entonces es que se busca algo superior y más excelente que la voluntad de Dios. Y esto es imposible de encontrar» (III, 23, 3)[53]. A pesar de los ataques a los teólogos papistas que hemos aducido antes, la concepción calvinista de Dios tiene un matiz escotista que deberá ser tenido muy en cuenta para comprender su teología e, incluso, su actitud ante la vida[54].

Anteriormente ya nos hemos referido al hecho de la persistencia en la *Institución* (y, de hecho, en toda la obra de Calvino) de la influencia de los humanistas, en particular de Erasmo. Ahora con-

52. Cf. ibíd., p. 93.
53. Ibíd., p. 93: se cita un fragmento de Calvino *(Comentario del Éxodo)*: Dios «es independiente de toda ley, en el sentido de que es su propia ley y la norma de todas las cosas».
54. Cf. Wendel, o.c., p. 94, que presenta otros puntos de contacto entre Escoto y Calvino.

viene que comprobemos quiénes fueron los contemporáneos del reformador de Ginebra que pueden ser considerados como inductores de su doctrina, expuesta y enriquecida en las sucesivas ediciones de la *Institución*.

Lutero es, sin duda, el autor moderno que más influyó en Calvino. Se ha hecho notar que el plan de la *Institución* de 1536 reproduce el orden temático del *Pequeño catecismo* luterano[55]. En la explicación del decálogo y del primer artículo del credo, se puede detectar muy muy bien la huella del reformador de Wittenberg[56]. Calvino, siguiendo muy de cerca a Lutero, presenta la ley como una especie de espejo, en el cual el hombre puede reconocer sus propios pecados. En este reconocimiento, el hombre tiene la posibilidad de retornar a Dios, quien entonces le da su gracia en Jesucristo. Tanto Lutero como Calvino destacan la función de la ley: a través de ella, el hombre descubre su situación de pecado ante Dios. Por el hecho de reconocerse pecador, el hombre recibe el don gratuito y misericordioso de la fe: el pecador se convierte en justo. Tanto el conocimiento del pecado como la fe son puras mercedes divinas, no atribuibles a ninguna obra humana. Hay aún otro punto de coincidencia de ambos reformadores: «La fe no es una simple creencia, sino una plena confianza en Cristo y en la bondad de Dios»[57].

Es muy difícil precisar qué escritos de Lutero fueron conocidos por Calvino. No hay duda de que conoció el *Pequeño catecismo* (BSLK 499-542) en una versión latina. Wendel[58] manifiesta que muy probablemente tuvo ocasión de leer el *Gran catecismo* (WA 30, I, 125-238), al menos a partir de 1539. Otros escritos luteranos que con mucha probabilidad llegaron a manos de Calvino son: *De libertate christiana* (WA 7, 42-73); *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (WA 6, 497-573); *Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wieder die Schwarmgeister* (sermón sobre el cuerpo y la sangre de Cristo contra los entusiastas) (WA 19, 482-523), traducido al latín en 1527, y la *Postille* traducida al latín por Bucer. El propio

55. Según Cadier, *Calvin*, ya citado, p. 62, en la edición de la *Institución* de 1539 (17 capítulos), Calvino abandona el plan del catecismo luterano y lo sustituye por una presentación más sistemática.
56. A. Lang, en 1913, afirmaba que en la primera edición de la *Institución* Calvino casi se presenta como un luterano de la Alemania del sur (cf. Wendel, o.c., p. 97).
57. Ibíd., p. 96.
58. Cf. ibíd., p. 96-97.

Calvino reconoce la deuda que ha contraído con Lutero, sobre todo porque ha restablecido de nuevo la pureza del Evangelio. De todos modos, «a pesar de que Calvino siempre estuvo dispuesto a reconocer su deuda con Lutero, su personalidad era demasiado fuerte para ponerse en su escuela sin espíritu crítico y sin reservas»[59]. Por esto es comprensible que, a partir de 1536, Calvino empezara a alejarse de Lutero a causa de la disparidad de opiniones en la comprensión de la cena. Despúes se añadieron a ello otras divergencias: el canon de las Escrituras, la predestinación, la eclesiología y la cristología.

Se ha subrayado que los *Loci communes* de Melanchthon han sido una de las fuentes más importantes del reformador de Ginebra. Las exposiciones que Calvino hace de la ley, la fe, la esperanza, la caridad, la penitencia y la libertad cristiana tienen indudables reminiscencias melanchthonianas. Durante su estancia en Ratisbona (1541), Calvino no dudó en firmar la *Confessio augustana* que Melanchthon, su autor, consideraba como un buen resumen de su teología. Unos quince años más tarde, Calvino escribía: «No hay nada en la Confesión de Augsburgo que esté en desacuerdo con nuestra doctrina»[60]. Con todo, hay dos cuestiones en torno a las cuales Melanchthon y Calvino discreparon. Se trata del libre albedrío y de la predestinación.

La lectura de Lutero tuvo como consecuencia el alejamiento de Calvino respecto a Zuinglio, de tal modo que durante mucho tiempo se negó a leer los escritos del reformador de Zurich. De todas maneras, Wendel cree que conoció el *De vera et falsa religione* zuingliano y que, incluso, se hizo eco del mismo en la *Institución* de 1536, sobre todo en las cuestiones relacionadas con los sacramentos[61]. No hay duda de que la extrovertida personalidad de Zuinglio había de causar extrañeza en el espíritu rígido e introvertido de Calvino. Éste, en efecto, no podía comprender la interpretación política, *more helvetico* del Evangelio que hacía el reformador de Zurich. «Además, [a Calvino], Zuinglio le parecía demasiado contaminado por los "filósofos", demasiado "profano" y demasiado inclinado a la paradoja»[62].

59. Ibíd., p. 97. «Las ideas capitales de la teología de Lutero se hallan en la síntesis de Calvino, pero desde perspectivas y con un alcance diferentes [...] En Calvino, hay nuevos aspectos. La exposición de conjunto conserva una organización clásica, que las elecciones arbitrarias de Lutero habían orillado» (Tavard, o.c., p. 146).

60. Cit. por Wendel, o.c., p. 98.

61. Cf. ibíd., p. 99, 100 (nota 82).

62. Ibíd., p. 99.

Se ha hecho notar que «en la formación de la teología calvinista, la contribución de Bucer es extraordinariamente importante»[63]. Así, por ejemplo, en la Institución de 1539, la influencia del reformador de Estrasburgo sobre Calvino es mucho más intensa que en la primera edición (1536). Del gran *Comentario a la epístola a los Romanos* (1536) buceriano, Calvino saca la importancia teórica y práctica otorgada a la predestinación. De acuerdo con Rom 8,30, el reformador de Ginebra, siguiendo las pisadas de Bucer, establece cuál es el sentido para la vida cristiana de la vocación, la justificación y la glorificación[64]. A pesar de esta dependencia, hay que hacer notar que hay diferencias notables entre Bucer y Calvino. «Calvino insiste en la distinción entre predestinación y presciencia, y niega decididamente que pueda existir un vínculo de causalidad entre ambas. Bucer, al contrario, afirma que presciencia y predestinación se confunden. Por otra parte, es verosímil que para Bucer la reprobación pase a un segundo plano, mientras que para Calvino, la elección y la reprobación se equilibran»[65].

La noción de Iglesia de Calvino[66] es muy semejante a la de Bucer. Resulta, no obstante, muy difícil saber si el reformador de Ginebra adoptó como suyo el concepto del reformador de Estrasburgo o si más bien se limitó a seguir el pensamiento de san Agustín o de Lutero, que habían sido leídos por Bucer y por Calvino[67]. El aspecto más interesante de la eclesiología calvinista se refiere a la misma organización de la Iglesia. Parece que Calvino adoptó la idea buceriana, según la cual las instituciones eclesiásticas no se encuentran sometidas a la arbitrariedad de los hombres, sino que son de derecho divino, es decir, promovidas por el mismo Espíritu Santo[68]. De este plantea-

63. Ibíd., p. 101. Otros puntos de contacto entre ambos reformadores son: el valor permanente de la ley, la igualdad de ambos Testamentos como expresión de la misma voluntad divina (cf. ibíd., p. 104).

64. Cf. ibíd., p. 103.

65. Ibíd.

66. A. Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, París 1964, p. 184-222, ha estudiado detalladamente el concepto calvinista de Iglesia en la *Institución* de 1536 (cf. ibíd., p. 184-191), en la de 1538 (cf. íbíd., p. 192-202), en la de 1543 (cf. ibíd., p. 202-211) y en la de 1559 (cf. ibíd., p. 211-222).

67. Ambos reformadores leyeron los escritos del obispo de Hipona sobre la predestinación (cf. Wendel, o.c., p.102). Además, no se debe confundir influencia con imitación servil (cf. ibíd., p. 105).

68. Cf. ibíd., p. 104-105.

miento de base, hace derivar Calvino su teoría de los cuatro ministerios, tal como sumariamente hemos expuesto anteriormente. Lo que, no obstante, hará de la eclesiología calvinista un *novum* dentro del mundo de la Reforma será su concepción de la *ecclesia visibilis*. Lecerf escribe que «para Calvino, la Iglesia invisible y la Iglesia visible no están ni confundidas ni separadas: se encuentran lógicamente distinguidas y orgánicamente unidas»[69]. El reformador de Ginebra, tomando de nuevo la «ley de la encarnación» de origen buceriano, presenta a la Iglesia visible como la continuadora del ministerio de Jesús (cf. IV, 1, 7, 10, 17), lo que tiene como consecuencia ser para unos piedra de tropiezo y para otros puerto de salvación (cf. IV, 1, 13, 16). De esta manera, Calvino reacciona, por un lado, contra las tendencias anabaptistas, tan fuertes y atractivas en las primeras décadas del siglo XVI[70], y, por otro, introduce su concepción de los ministerios, tan actual todavía. A la necesaria visibilidad de la Iglesia corresponde la presencia visible de sus ministros. «Hay que considerar ahora el orden según el cual Dios ha querido que fuera gobernada su Iglesia. Porque aunque sólo él ha de gobernarla y regirla y tener en ella la preeminencia mediante su palabra, con todo, ya que no habita entre nosotros con su presencia visible, de tal modo que podamos escuchar su voluntad de sus propios labios, se sirve para todo eso del ministerio y del servicio de los hombres, haciéndolos sus lugartenientes (Lc 10,16). No se ha de creer que resigne en ellos su propio honor y su superioridad, sino que a través de ellos lleva a término su obra, del mismo modo que un artesano se sirve de su utensilio de trabajo» (IV, 3, 1)[71].

b) La sagrada Escritura

Calvino pone de manifiesto que el conocimiento de Dios es lo más excelente que puede hacer el hombre en este mundo, porque «el hombre no llega al conocimiento de sí mismo, si primeramente no contempla el rostro de Dios y, después de haberlo contemplado, desciende a contemplarse a sí mismo» (I, 1, 2). No se trata en modo alguno de un conocimiento abstracto de Dios como el que, por ejemplo, puede deducirse de un razonamiento filosófico. Lo que importa es el conocimiento concreto que conduce al hombre a la salvación (cf. I, 6,1). En la Escritura los elegidos adquieren el conocimiento de Dios «como Creador y como Redentor en la persona de nuestro mediador Jesucristo» (I, 6, 2). Calvino deja bien establecido que no se puede estudiar las sagradas Escrituras como un libro cualquiera. Hay que acercarse a ellas con un corazón nuevo: entonces se encuentra la revelación que Dios ha querido regalar a los hombres. La fe es la única actitud adecuada para penetrar en el sentido de las Escrituras. Sin su asistencia, el hombre no hace más que perderse en un laberinto sin salida y, además, irremediablemente se encamina hacia su perdición eterna (cf. I, 6, 4)[72].

Una de las cuestiones más originales de la teología calvinista es el discurso sobre el «testimonio interno del Espíritu Santo» (cf. I, 7, 5). Los profanos creen que la religión consiste solamente en las razones que han de ser probadas mediante argumentaciones que estén de acuerdo con la lógica. Así, por ejemplo, se quiere que se den pruebas de que Moisés y los profetas hablaron inspirados por el Espíritu Santo. Calvino argumenta: «El testimonio que da el Espíritu Santo es mucho más excelente que cualquier razón. Porque, aunque Dios mismo es testimonio suficiente de sí mismo en su palabra, con todo, nunca se dará crédito a esta palabra en el corazón de los hombres, mientras no esté sellada con el testimonio interno del Espíritu. Así, pues, conviene que el mismo Espíritu, que habló por boca de los profetas, penetre en el interior de nuestros corazones y los toque eficazmente para persuadirlos de que los profetas han dicho fielmente lo que les mandaba el Espíritu Santo»[73]. No son, pues, las razones

69. A. Lecerf, cit. por Ganoczy, o.c., p. 205. «Es significativo que Calvino, cuando empezó a reflexionar sobre la esencia de la Iglesia (*Institución* 1536), tomó como punto de partida la idea orgánica *(organischer Gedanke)*. La Iglesia es el conjunto de los elegidos [...]; el pueblo de Dios, el cuerpo místico» (J. Bohatec, cit. en ibíd., p. 191, nota 13).

70. Sobre los espirituales y los anabaptistas, véase el capítulo sexto de nuestra exposición.

71. Sobre esta cuestión, véase Ganoczy, o.c., p. 206-211; Wendel, o.c., p. 105.

72. Sobre la autoridad de la Escritura en Calvino, cf. Seeberg, o.c., § 94, 8, p. 566; Strohl, o.c., p. 77-83. Sobre el principio escriturario, véase Ganoczy, *Calvin et Vatican II*, ya citado, p. 16-22.

73. Wendel, o.c., p. 116, afirma que «este principio formal del testimonio interno del Espíritu Santo es afirmado por Calvino con un convencimiento creciente en cada una de las ediciones de su libro *(Institución)*. Insiste, cada vez más, en que el Espíritu Santo nos da seguridad de que Dios habla en la Escritura». Cf., sobre esta cuestión, Neuser, en HDG II, p. 244. Según Strohl, o.c., p. 81, Calvino fue el primero que utilizó la fórmula de que el Espíritu Santo es el *autor de las Escrituras*.

demostrativas las que convencen al creyente de la veracidad de la Escritura: el convencimiento de la veracidad de las sagradas Escrituras se difunde en los elegidos por el mismo Espíritu Santo (cf. I, 7, 6), porque «no hay otra fe verdadera más que la que el Espíritu Santo imprime en nuestro corazón» (I, 7, 7).

Calvino redactó la *Institución* para dar respuesta a la cuestión de qué ha de buscar el creyente en la sagrada Escritura. Esta intención se manifiesta diáfanamente en la carta a Francisco I, que sirve de prólogo a dicha obra: «Al principio, cuando me apliqué a escribir este libro [...], mi intención era enseñar algunos principios con los cuales, los tocados por algún celo religioso, fuesen instruidos en la verdadera piedad.» Esta piedad es, para Calvino, «una reverencia unida al amor de Dios, que produce el conocimiento de Dios [...] (Porque los hombres) si no ponen en él toda su felicidad, nunca se acercarán a él de verdad y con todo el corazón» (I, 2, 2). Este conocimiento es el término hacia donde tiende el verdadero hombre piadoso; término, sin embargo, que para Calvino se identifica con el contacto amoroso con Cristo. A la pregunta: ¿qué utilidad tiene la Escritura?, Calvino responde: Instruirnos en la buena doctrina, consolarnos, exhortarnos a hacernos perfectos. Todo esto podemos encontrarlo perfectamente en el conocimiento de Jesucristo, que «es el fin de la ley y de los profetas, y la sustancia del Evangelio; nosotros no tenemos ninguna otra meta que llegar a conocerlo»[74]. Si se leen las Escrituras con el firme propósito de encontrar en ellas a Cristo, se leerán entonces con fruto y deleite. La razón es que Cristo es el único mediador, a través del cual Dios se comunica a los hombres: «Los antiguos patriarcas no conocieron a Dios sino contemplándolo en su Hijo como en un espejo. Al decir esto entiendo que Dios no se manifiesta nunca a los hombres sino a través del Hijo, es decir, a través de su única sabiduría, luz y verdad. De esta fuente bebieron Adán, Noé, Abraham, Isaac, Jacob y todos los que estuvieron en posesión de la doctrina celestial. De la misma fuente, los profetas sacaron los oráculos que pronunciaron» (IV, 8, 5). Si esto aconteció con los creyentes de la antigua alianza, mucho más justamente aún los apóstoles pusieron a Cristo en el centro de su camino hacia Dios (cf. IV, 8, 4). Calvino se expansiona en la cuestión de la inspiración de las sagradas Escrituras[75]. A todas las

74. Calvino, cit. por Wendel, o.c., p. 113.
75. Cf. Seeberg, o.c., § 94, 9, p. 566-570; Wendel, o.c., p. 114-118.

cuestiones que puede plantearse el creyente sobre la credibilidad de la Escritura, sobre los criterios humanos que se encuentran a disposición del hombre para aceptarlas como inspiradas, etc., el reformador ginebrino responde: «Nuestro saber no ha de consistir en otra cosa más que en recibir con mansedumbre y docilidad —y sin excepción de ninguna clase— todo lo que hay en la sagrada Escritura» (I, 18, 4). Esta recepción, sin embargo, no puede realizarse sin el concurso del testimonio interno del Espíritu Santo, del que anteriormente ya hemos dicho algo. «El testimonio interno del Espíritu Santo es para Calvino el criterio por excelencia sobre el que se basa la autoridad de la Escritura. De esta manera rechaza la autoridad externa fundamentada sobre el poder y la tradición, del modo que la reivindica la Iglesia romana»[76].

Al contrario de Lutero, Calvino no establece una gradación de la canonicidad de los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento[77]. En todo esto pone de manifiesto su afección por el principio eclesiástico tradicional. En cuanto al valor de ambas alianzas, es de la opinión de que la voluntad de Dios es la misma en una que en otra: «Si el Espíritu de Cristo está en todo y en todas partes semejante a sí mismo, no hay duda alguna de que hoy, mediante los apóstoles, ha establecido su doctrina para la edificación de los creyentes, al igual que lo hizo antiguamente a través de los profetas»[78]. Calvino busca constantemente las huellas del Nuevo Testamento en el Antiguo Testamento, porque está firmemente convencido de que la antigua alianza habla también de Jesucristo[79].

Un hecho que ha de tenerse en cuenta es que Calvino no habló nunca de la inspiración literal. Para el reformador de Ginebra, la Biblia contiene la palabra de Dios; pero ésta sólo «es como un espejo donde se contempla a Dios» (III, 2, 6). La misma palabra no es verda-

76. Wendel, o.c., p. 115; cf. Tavard, o.c., p. 151-154.
77. Cf. Tavard, o.c., p. 149-150. Calvino habla de la Escritura como de un todo (como lo hace también Zuinglio). En contra de Lutero, el reformador de Ginebra intentó una armonización entre Pablo y Santiago: si Santiago es ministro de Cristo, es necesario que se interpreten sus palabras de acuerdo con lo que dijo Cristo. «El mismo Espíritu enseña por Santiago que la justicia de Abraham y la nuestra consiste en las obras, y no sólo en la fe» (III, 17, 11; cf. III, 17, 12) (cf. Strohl, o.c., p.. 81).
78. Calvino, *O.C.* 49, 271, cit. por Wendel, o.c., p. 117, nota 29. Calvino no duda en afirmar que «en el Evangelio hay una manifestación mucho más plena de Cristo» (III, 2, 6).
79. Cf. Wendel, o.c., p. 161.

dera, «si no va acompañada del testimonio del Espíritu» (I, 9, 3)[80]. En una palabra: la Escritura no se identifica con el Señor. En este sentido escribe François Wendel: «Si el contenido de la Escritura es divino, en cuanto es palabra de Dios, la forma que ha tomado este contenido no lo es. Los autores de los libros bíblicos escribieron bajo la inspiración del Espíritu Santo, pero en cuestiones de detalle, que no afectan a la doctrina, pudieron introducir [en la Escritura] errores humanos»[81].

c) Conocimiento de Dios

Después de presentada esquemáticamente la función que tiene la sagrada Escritura en el pensamiento teológico de Calvino, podemos considerar, también muy brevemente, cuál es el alcance que asigna al conocimiento de Dios[82]. El capítulo tercero del libro I de la *Institución* se titula *El conocimiento de Dios está naturalmente enraizado en el entendimiento del hombre,* y empieza así: «Nosotros, indiscutiblemente, afirmamos que los hombres tienen un cierto sentimiento de la divinidad en ellos mismos; se trata de un instinto natural. Porque, a fin de que nadie pudiera excusarse, el mismo Dios imprimió en todos un cierto conocimiento de su divinidad» (I, 3, 1)[83].

Calvino cree que hay tres lugares donde Dios se revela naturalmente: 1) en la naturaleza (en especial, en la naturaleza del mismo hombre); 2) en la evolución natural de las cosas; 3) en la historia de la humanidad. Ahora bien, el conocimiento que el hombre puede adquirir a partir de esta revelación natural es muy imperfecto: «Así como la experiencia muestra que hay una simiente de la religión sembrada en

80. El § 3 del capítulo noveno del libro primero de la *Institución* lleva como título *La letra mata.* En él se dice: «La ley del Señor es letra muerta y mata a cuantos la leen, si no tienen la gracia de Dios; entonces, sólo resuena en sus oídos sin tocar su corazón» (I, 9, 3). Calvino repite a menudo —contra los anabaptistas— que el Espíritu se halla vinculado a la palabra (cf. Tavard, o.c., p. 147-148; Neuser, en HDG II, p. 244).

81. Wendel, o.c., p. 118.

82. Véase sobre esta cuestión Seeberg, o.c., § 94, 10, p. 571; Nijenhuis, o.c., p. 581-582; Wendel, o.c., p. 118-122; Neuser, en HDG II, p. 246-247.

83. En muchos pasajes, Calvino manifiesta la realidad de la revelación de Dios a los hombres (cf. I, 5, 1). El capítulo quinto del primer libro de la *Institución* se titula: *El poder de Dios resplandece en la creación del mundo y en el continuo gobierno del mundo.* Aquí sería oportuno hablar de «Calvino y la filosofía». Véase Vincent, o.c., p. 19-23.

todos los hombres por una secreta inspiración de Dios, así también, por otra parte, con gran dificultad se llegará a encontrar uno entre cien que la conserve en su corazón para hacerla fructificar. Pero no se encontrará ni uno solo en quien madure y llegue a la perfección. Ya sea porque algunos se pierdan a causa de sus supersticiones, sea que otros, con plena voluntad, maliciosamente, se aparten de Dios, todos, a la postre, degeneran y se alejan del verdadero conocimiento de Dios» (I, 4, 1). En resumen: para Calvino, el conocimiento natural de Dios es inadecuado, porque no pasa por Jesucristo, porque no posee la inspiración del Espíritu Santo.

La causa decisiva de la incapacidad del conocimiento natural de Dios para llegar a Dios es la caída original. «Después de haber caído de la vida a la muerte, de nada nos aprovecharía todo el conocimiento de Dios como creador, si al mismo no se uniera la fe, que nos propone a Dios como padre en Jesucristo. Ciertamente, el orden natural era que la obra del mundo nos sirviera de escuela para aprender la piedad y, de este modo, encontrar el camino hacia la vida eterna y la perfecta felicidad. Pero, después de la caída de Adán, sea cual fuere el lugar donde posamos nuestros ojos, en el cielo o en la tierra, no vemos más que la maldición de Dios» (II, 6, 1; cf. I, 4, 4; III, 24, 11). La caída original, según la convicción de Calvino, ha desposeído a todos los hombres de la voluntad y de la posibilidad de conocer a Dios como a su padre en Jesucristo. Entonces, Dios, con toda justicia, no puede hacer más que condenarlos[84]. Solamente quienes han sido regenerados en Jesucristo, encuentran de nuevo en la naturaleza las señales, las huellas de Dios padre y creador.

d) Doctrina trinitaria[85] y cristología

Calvino, fundamentándose claramente en san Agustín y en santo Tomás de Aquino, interpreta la palabra «persona» como *subsistentia in Dei essentia:* «por "persona" entiendo una subsistencia en la esencia de Dios, la cual, comparada con las demás, se distingue por una

84. Cf. Wendel, o.c., p. 121. «Después de la caída de Adán, sin el Mediador, ningún conocimiento de Dios nos ha podido ser provechoso para lograr nuestra salvación» (II, 6, 1).

85. Sobre la doctrina trinitaria de Calvino, cf. Seeberg, o.c., § 94, 16, p. 582; Strohl, o.c., p. 127-130; Neuser, en HDG II, p. 247-248; Wendel, o.c., p. 122-125.

propiedad incomunicable» (I, 13, 6). Los tres modos de ser o las tres subsistencias están ordenadas a la esencia divina. Calvino hace suya la conceptualización aristotélico-escolástica, a fin de poder explicar la paradoja de la Trinidad. Y, para esto, sin la menor reserva, sigue la doctrina trinitaria tradicional. En este sentido, como hace notar Wilhelm Neuser, el reformador ginebrino equipara *subsistentia* a *proprietas*. «Cada una de las tres subsistencias, comparada con las demás, se distingue de ellas con una distinción de propiedad [...] Cuando se compara al Padre con el Hijo, cada uno se diferencia del otro por su propiedad» (I, 13, 6; cf. I, 13, 17)[86].

A pesar de la aceptación de la terminología tradicional, Calvino procura desarrollar una doctrina trinitaria lo menos especulativa posible[87]. En el catecismo de 1542, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son designados como inicio y origen de todas las cosas, que poseen la sabiduría y el poder eternos. Calvino intenta por todos los medios mantener en toda su pureza la doctrina trinitaria, a pesar de haber sido acusado por algunos de haberse desviado peligrosamente de la terminología bíblica[88]. La controversia con Servet le condujo a conceder una importancia cada vez más decisiva a la doctrina trinitaria, puesto que la negación de las tres Personas conducía fatalmente a la negación de la divinidad del Hijo. Entonces se arruinaba el fundamento de la doctrina cristiana y de toda auténtica fe salvadora (cf. I, 13, 22).

Calvino opina que la misión fundamental del teólogo consiste en ayudar a los creyentes a buscar a Jesucristo a través de la Escritura. Esto es así porque la totalidad del Evangelio no es otra cosa que el conocimiento de Cristo (cf. Rom 1,17). Cristo es el *sí* de las promesas de Dios (cf. 2Cor 1,20. Cf. III, 2, 32) las cuales tienen en él su cumplimiento, porque él mismo es el fundamento de las promesas[89]. La

86. Cf. Wendel, o.c., p. 124-125. Hay que advertir, en relación con la doctrina trinitaria, que Lutero subraya más la *trin-idad*, mientras que Calvino la *un-idad* (cf. Neuser, *Calvin*, ya citado, p. 112).

87. Cf. Neuser, en HDG II, p. 248.

88. Refiriéndose a los que le acusan de utilizar los términos «trinidad» y «persona», que no se hallan en la Escritura, Calvino escribe: «Si alguien no los aprueba [estos términos], alegando que se trata de palabras que no se hallan en la Escritura, ¿no se podrá decir de este tal con toda razón que no puede tolerar la luz de la verdad? Ya que no hace sino condenar el que se explique con palabras más inteligibles lo mismo que contiene la Escritura» (I, 13, 3).

89. Cf. Schützeichel, o.c., p. 164-165. Calvino llama a Cristo *Scopus* de la fe. Este

cristología del reformador de Ginebra[90], al igual que su enseñanza sobre la Trinidad, sigue los caminos de la tradición[91]. Adopta el dogma de las dos naturalezas y las explicaciones habituales que se dan de las mismas. «Fue absolutamente necesario que quien había de ser nuestro mediador fuera verdadero Dios y hombre» (II, 12, 1). Se ha observado que la cristología de Calvino es una cristología de los títulos: «Mediador, Cristo y Redentor»[92]. La mediación de Cristo se convierte en un concepto central que le permite explicar la doctrina de la satisfacción anselmiana y la doctrina de las dos naturalezas. «San Pablo, queriendo presentar a Cristo como mediador, le denomina expresamente hombre: "Un mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre" (1Tim 2,5). Podría haberlo denominado Dios, o bien omitir el nombre de hombre como omitió el de Dios. Pero dado que el Espíritu Santo, que hablaba por su boca, conocía muy bien nuestra debilidad, utilizó como remedio adecuadísimo la presentación entre nosotros del Hijo de Dios como si fuera uno de nosotros» (II, 12, 1). Este párrafo primero del capítulo doce del segundo libro de la *Institución* lleva como título «Tenía que ser "Dios con nosotros", es decir hombre», y empieza así: «[Dios] convino en que el Hijo de Dios se hiciera "Emmanuel" o sea, Dios con nosotros, de tal modo que su divinidad y la naturaleza humana quedasen unidas.» Además de «Mediador» y de «Emmanuel», el Hijo de Dios es el «gran Sacerdote» (aquí Calvino se refiere explícitamente a Heb 4,15 (II, 12, 1).

La encarnación manifiesta la misericordia de Dios y, al propio tiempo, humilla el orgullo humano, porque muestra al hombre que Dios ha querido rebajarse hasta su pequeñez (cf. 12, 2). Este rebajamiento del Salvador y Mediador introduce en la humanidad del Hijo una dualidad irreductible. Por un lado, ha sido el «pecador y reo de

término fue usado por Erasmo (*Enchiridion militis christianis*, c. 8, canon 4) en la exposición de su piedad cristocéntrica (cf. ibíd., p. 165).

90. Sobre la cristología de Calvino, cf. Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, ya citado, p. 81-94; U. Gerber, *Christologische Entwürfe. Ein Arbeitsbuch*. I: *Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie*, Zurich 1970, p. 1-17; Schützeichel, o.c., *passim*; Neuser, en HDG II, p. 248-250; Nijenhuis, o.c., p. 582-583; Wendel, o.c., p. 161-174.

91. Cf. Seeberg, o.c., § 94, 16, p. 582. Gerber, o.c., p. 6, hace notar que Calvino sigue, tanto en la doctrina de la Trinidad como en la cristología, la terminología de la dogmática tradicional con algunas leves modificaciones.

92. Neuser, en HDG II, p. 248; véase, además, Gerber, o.c., p. 3-4; Wendel, o.c., p. 162.

maldición» que se ha puesto en el lugar del hombre a fin de reconciliarlo con Dios, y por otro, ha sido «el cordero de Dios sin mácula». Gracias a esta doble condición solamente «pudo satisfacer todas nuestras deudas y librarnos de la condena de muerte que teníamos sobre de nosotros» y también ser «nuestro abogado que intercede en nombre nuestro». En una palabra: esta doble condición del Hijo le ha permitido restablecer «el vínculo de concordia entre Dios y nosotros»[93]. Este lenguaje que utiliza Calvino significa que acepta, como ha quedado insinuado anteriormente, la doctrina de la satisfacción tal como había sido formulada por san Anselmo[94].

Por todos los medios, Calvino quiere evitar todo lo que pudiera ser interpretado como una confusión de la divinidad con la humanidad[95]. Cristo es a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, y conjuga ambas naturalezas en una sola persona; pero todo esto no ha de significar en modo alguno un atentado a la trascendencia absoluta de la divinidad. En la segunda edición de la *Institución* ya da el texto definitivo sobre esta cuestión: «Respecto a la afirmación "el verbo se hizo carne" (Jn 1,14), no ha de entenderse como si se hubiera convertido en carne, o mezclado confusamente con ella, sino que en el seno de María tomó un cuerpo humano para habitarlo. De este modo, aquel que era Hijo de Dios se convirtió en hijo del hombre, no por confusión de la sustancia, sino por la unidad de la persona. Porque nosotros afirmamos que de tal manera se ha unido la divinidad con la humanidad que ha asumido, que cada una de ambas naturalezas retiene íntegramente su propiedad, y, con todo, ambas constituyen a Cristo» (II, 14, 1). Este afán de separación ha inducido a algunos a pensar que Calvino mantiene, sobre todo en relación con la eucaristía, una posición muy parecida a la de Zuinglio. Éste, en efecto, pretendía que lo que la Escritura afirma de Cristo según su humanidad y que, de

93. Textos de Calvino, cit. por Wendel, o.c., p. 163.

94. En este sentido, uno de los textos más clásicos de la *Institución* es: «Apareció nuestro Señor Jesucristo como verdadero hombre, se revistió de la persona de Adán. Tomó su nombre, poniéndose en su lugar para obedecer al Padre y presentar ante su justo juicio nuestra carne como satisfacción y sufrir en ella la pena y el castigo que habíamos merecido. En resumen: ya que Dios solo no puede experimentar la muerte, ni el hombre solo puede vencerla, unió la naturaleza humana con la divina, para someter la debilidad de aquélla a la muerte y, de esta manera, purificarla del pecado u obtener para ella la victoria con la potencia divina, sosteniendo el combate de la muerte por nosotros» (II, 12, 3). Cf., además, Strohl, o.c., p. 139-141.

95. Cf. Wendel, o.c., p. 165-166.

hecho pertenece solamente a su divinidad, estaba afirmado de manera inadecuada. La consecuencia era que no podía haber ninguna clase de *communicatio idiomatum*. El reformador de Ginebra, sin embargo, no sostiene de ninguna manera una posición zuingliana. «Algunas veces, la Escritura le [a Cristo] atribuye lo que necesariamente ha de atribuirse únicamente a la humanidad; otras, lo que es competencia particular de la divinidad; y en algunas ocasiones, lo que es competencia de las dos naturalezas unidas, y no de alguna de ellas en particular. Y esta unión de las dos naturalezas que hay en Cristo, la Escritura la trata con tal veneración, que a veces comunica a una lo que pertenece a la otra. Es lo que los antiguos doctores de la Iglesia denominaban "comunicación de idiomas o de propiedades"» (II, 14, 1)[96].

En el año 1543, Calvino introdujo en la *Institución* un fragmento que revela sus verdaderas intenciones en la cuestión de la relación de la humanidad y de la divinidad en la persona de Jesús. «Hemos de guardarnos del error de Eutiques, quien queriendo probar la unidad de la persona de Cristo, destruía ambas naturalezas. Hemos aducido ya tantos testimonios de la Escritura, en los cuales la divinidad es diferente de la humanidad, que bastan para reducir al silencio incluso a los más amigos de discusiones» (II, 14, 4). Algo más adelante escribe: «Jesucristo, ya desde el seno materno, fue adornado con las prerrogativas de ser Hijo de Dios. Con todo, no hay que imaginarse en la unidad de la persona ninguna mezcla o confusión que arrebate a la divinidad aquello que le es propio» (II, 14, 7). Así, pues, Calvino presenta, sobre todo en algunos textos tardíos, la *communicatio idiomatum* con cierta reticencia. «La naturaleza divina conserva sus propiedades, y más especialmente la ubicuidad que, contrariamente a Lutero, Calvino se negó a que la compartiera con la naturaleza humana [...] (Esto significa) que la divinidad no se encuentra dependiente de la humanidad, por poco que sea»[97]. En un texto de la *Institución* (ed. 1559), su pensamiento respecto a esta cuestión se muestra con toda claridad: «Aunque [Cristo] unió su esencia infinita con la naturaleza humana en una sola persona, con todo no podemos hablar de

96. Calvino se muestra tradicional en la atribución que hace a Cristo de los tres oficios o ministerios: profeta, rey y pastor (*munus propheticum, regnum et sacerdotium*) (cf. el capítulo 15 del segundo libro de la *Institución*, que considera ex profeso esta cuestión). Bibliografía: Tschackert, o.c., p. 397; Neuser, en HDG II, p. 249-250; Wendel, o.c., p. 169-172.

97. Wendel, o.c., p. 167.

encierro o de cárcel, porque el Hijo de Dios bajó milagrosamente del cielo, sin dejar de estar allí; y también milagrosamente bajó al seno de María, y vivió en el mundo y fue crucificado, de tal manera que, entretanto, con su divinidad llenaba, como antes, el mundo» (II, 13, 4). Con gran insistencia, Calvino puso de relieve que aunque, como hombre, la carne del hijo del hombre padecía acá abajo en la tierra, con todo, no dejaba de residir en el cielo (cf. IV, 17, 30). «Aunque el Cristo entero está en todas partes, a pesar de ello, no todo lo que hay en él está en todas partes» (ibíd). Estas fórmulas fueron designadas a partir de 1623 con la expresión *extra calvinisticum*. El fundamento del *extra calvinisticum* no puede buscarse en el axioma filosófico *finitum non capax infiniti*, que no se encuentra en los escritos de Calvino. Hay que entender el *extra* como expresión de una dimensión escatológica, que es esencial en la teología calvinista. La revelación de Dios no aparecerá en toda su diafanidad hasta el último día, cuando hará su aparición el Señor de la gloria. Hasta entonces, el misterio del señorío de Cristo nos está oculto *etiam extra ecclesiam*, el misterio del don eucarístico *etiam extra coenam* y el misterio del gobierno del mundo por parte de Cristo, *etiam extra legem*[98].

Lutero admitía la ubicuidad no sólo de la naturaleza divina, sino también de la naturaleza humana de Cristo. El reformador de Ginebra, basándose en la inmutabilidad y en la incomunicabilidad de la divinidad, llegaba a unas conclusiones muy diferentes[99]. En efecto, Calvino admite solamente la ubicuidad de la naturaleza divina, pero rechaza enérgicamente la ubicuidad del cuerpo de Cristo. Sea cual sea la importancia que atribuya a la humanidad de Cristo y a su necesidad en la obra de la salvación, «esta humanidad de Cristo sólo tiene valor para Calvino a causa de su unión con la naturaleza divina»[100]. François Wendel, un autor muy afín a la posición doctrinal del reformador de Ginebra, no deja de destacar que, al acentuar los aspectos últimamente citados, la cristología calvinista puede llegar a posiciones poco ortodoxas[101].

98. Cf. Nijenhuis, o.c., p. 583. Gerber, o.c., p. 4, observa que «la *exinanitio* es para los reformados un atributo del *logos* como tal; para los luteranos, en cambio, es un atributo del hombre encarnado, de tal modo que la encarnación no puede ser acto del *logos* que se rebaja».
99. Cf. Neuser, en HDG II, p. 249.
100. Wendel, o.c., p. 168.
101. Cf. ibíd., p. 169.

Calvino explica a Jesús como redentor valiéndose del segundo artículo del credo. Empieza con las afirmaciones relativas a la obra salvadora del Señor y acaba con su misión como juez; juez que es, al mismo tiempo, nuestro único Mediador e intercesor ante Dios Padre. El apartado 19 del capítulo 16 del segundo libro de la *Institución* («Cristo es nuestro único tesoro») pone punto final a la cristología calvinista. Entre otras cosas dice: «Puesto que vemos que toda nuestra salvación está en Jesucristo, guardémonos de atribuir a algún otro ni la mínima parte de esta salvación. Si buscamos la salvación, el solo nombre de Jesús nos enseña que se encuentra en él. Si deseamos cualquier otro don del Espíritu, lo encontramos en él. Si buscamos fortaleza, está en su señorío [...]; si redención, nos la da su pasión; si absolución, su condena; si remisión de la maldición, su cruz; si satisfacción, su sacrificio; si purificación, su sangre [...]; si vida nueva, su resurrección, en la cual está también la esperanza de la inmortalidad; si herencia del reino de los cielos, su ascensión; si ayuda, amparo, seguridad y abundancia de todos los bienes, su reino; si la tranquila esperanza de su juicio, la tenemos en la autoridad de juzgar, que el Padre puso en sus manos» (II, 16, 19).

e) Antropología

La imagen del hombre según Calvino posee un enorme dinamismo. De este modo se diferencia de la escolástica, que comprendía al ser humano de una forma esencialista e inmovilista.

Según Wilhelm Neuser[102], los rasgos que Calvino adjudica al hombre como criatura son: 1) la posesión de la razón[103]; 2) el alma inmortal[104]; 3) la semejanza con Dios[105]. A causa del pecado, sin embargo, estos rasgos fueron pervertidos y actúan de una manera contraria a como Dios los había creado[106].

102. Cf. Neuser, en HDG II, p. 250.
103. Cf. II, 2, 13. En las cuestiones relativas al reino de Dios, la razón no tiene poder alguno (cf. II, 2, 18-21). Véase, además, Wendel, o.c., p. 140-141.
104. Cf. I, 15, 2. El pecado de Adán, sin embargo, afectó también al alma inmortal (cf. II, 1, 6-7).
105. Cf. I, 15, 2. El pecado de Adán no borró del todo la imagen de Dios en el hombre, pero la estropeó profundamente, «de tal modo que sólo le queda una horrible deformidad» (I, 15, 4).
106. Lo mismo se puede decir del conocimiento natural de Dios. «El hombre caído

Hace falta una curación total del hombre, a fin de restablecer el orden inicial creado por Dios. Este hombre sanado es, según Calvino, el hombre nuevo, cuya descripción puede hacerse a partir de Ef 4, 23-24 y cuyas características son: 1) el conocimiento de la fe; 2) la santidad; 3) la justicia. Estas propiedades del hombre nuevo son ampliamente consideradas en el tercer libro de la *Institución*. Hay que tener en cuenta, no obstante, que Calvino no acepta ninguna clase de proceso de salvación (penitencia, fe, justificación, santificación): el reformador de Ginebra refiere la penitencia a la santificación[107]. La fe y la justificación le sirven para describir al hombre nuevo a quien Dios, finalmente, se ha acercado. La fe abarca a todo el hombre y, mediante el Espíritu Santo, Cristo se une al hombre y le comunica sus gracias (cf. III, 1, 1). «El Espíritu Santo es el nudo con el que Cristo nos ata firmemente a él» (ibíd.)[108].

Calvino, al igual que Lutero, enseñó el *usus legis paedagogicus* y el *usus legis politicus*. Con todo, el primer uso de la ley —el conocimiento del pecado— no es el comienzo del proceso de la salvación; proceso en el que la ley ocasionaría la penitencia y el Evangelio ocasionaría la fe: «¿Puede existir el verdadero arrepentimiento sin la fe? De ninguna manera» (III, 3, 5). La ley y el Evangelio ocasionan, ambos a la vez, la penitencia y la fe. El *tertius usus legis*, que es el principal, «pertenece propiamente al verdadero fin de la misma (ley); tiene lugar entre los fieles, en cuyos corazones ya reina el Espíritu de Dios, en los cuales ya habita» (II, 7, 12). El *tertius usus legis* conduce, de hecho, a la santificación: por esto Calvino lo llama el «uso principal».

Calvino, más que Lutero, conoce un progreso en la fe, que consiste en la mortificación, la abnegación y la aceptación de la cruz. Ésta es la manera como el hombre nuevo crece y se vigoriza. Existe en la teología calvinista una distinción entre la justificación y la santificación, sin mezclarlas caóticamente ni separarlas totalmente[109]. «Siempre que [san Pablo] nos exhorta a la santidad y a la pureza de vida, nos da como razón la salvación, que nos ha sido adquirida, el amor de Dios y la bondad de Cristo; esto nos muestra muy claramente que una cosa es ser justificado y otra ser hechos nuevas criaturas» (III, 11, 6)[110]. La diferencia entre justificación y santificación, la fundamenta Calvino de esta manera: «La segunda cosa [la santificación], Dios la empieza en sus elegidos, y avanza poco a poco en la prosecución de su obra, no terminando de perfeccionarlos hasta el día de la muerte; los elegidos, ante el tribunal de Dios, son merecedores de la sentencia de muerte. Y no los justifica parcialmente, sino de tal manera que pueden presentarse en el cielo, porque están revestidos de la pureza de Cristo» (III, 11, 11). Calvino, de acuerdo con Erasmo, enseña la doble justificación: la de la fe y la de las obras. Hay, sin embargo, una clara precedencia: la *iustitia fidei* es el fundamento (*praecipium, fundamentum, causa, argumentum, substantia*) de la *iustitia operum* (cf. III, 17, 10), de tal modo que ambas se comportan entre ellas como *causa* y *effectus*[111]. Muy claramente pone de relieve el reformador que los elegidos «no son agradables a Dios en virtud de sus obras, sino exclusivamente a causa del amor gratuito que Dios les profesa» (III, 17, 5), puesto que «[Dios] ve impresa en sus hijos la imagen y la semblanza de su rostro» (ibíd.). O bien, citando a san Agustín, escribe: «Mira, Señor, en mí tu obra, no la mía. Porque si miras mi obra, tú la condenarás, pero si miras la tuya, la coronarás. Porque todas las buenas obras que hago, son tuyas, proceden de ti» (III, 14, 20).

f) La predestinación

Ya en el siglo XVI, pero muy especialmente a partir de la mitad del siglo XIX (Alexander Schweizer, Ferdinand Chr. Baur), se ha pretendido que el centro de la teología de Calvino era su doctrina de la

---

es totalmente incapaz de bien alguno, puesto que, por su falta, se ha alejado de Dios y se ha convertido en un extraño para él» (Wendel, o.c., p. 146).

107. Según Strohl, o.c., p. 110, esta inversión realizada por Calvino se debe a razones pedagógicas, a fin de «destacar que la vida nueva del cristiano es ciertamente lo que Dios había pretendido al emprender la obra de la salvación de los hombres». Cf., además, ibíd., p. 119-120.

108. Neuser, en HDG II, p. 251, pone de relieve que en la concepción de la fe de Calvino se hallan ecos de la *devotio moderna* y del humanismo francés. Strohl, o.c., p. 109, escribe que «Calvino proporcionó la exposición más sistemática del pensamiento de la Reforma sobre la justificación por la fe».

109. Cf. Neuser, en HDG II, p. 252.

110. Estos textos de Calvino están dirigidos contra Osiander, que «confunde dos gracias diferentes [...] Osiander confunde el don de la regeneración con [su] aceptación gratuita y se obstina en decir que ambos dones no son más que uno solo» (III, 11, 6). Sobre la querella con Osiander, cf. Strohl, o.c., p. 115-116.

111. Cf. Neuser, en HDG II, p. 253; Wendel, o.c., p. 197-198.

predestinación[112]. Esta opinión fue aceptada sin discusión por la mayoría de teólogos e historiadores[113]. Es cierto que el reformador en las sucesivas ediciones de la *Institución* amplía el espacio concedido a esta cuestión. De toda manera hay que tener muy presente que en la edición de la *Institución* de 1559, que se considera como el planteamiento definitivo de la teología de Calvino, solamente se dedican a la predestinación cuatro capítulos[114].

En la edición de la *Institución* de 1539, predestinación y eclesiología son dos cuestiones estrechamente vinculadas. Este vínculo se mantendrá hasta la edición de 1554. En la edición de 1559 hay un cambio de perspectiva muy profundo. En efecto, Calvino sitúa la providencia al final de la doctrina sobre Dios, y la predestinación después de haber explicado la santificación y la justificación. Wendel, refiriéndose a la edición de 1559, escribe: «Así como la doctrina de la providencia, situada al final de la doctrina sobre Dios, formaba de alguna manera la clave de bóveda de la misma, la doctrina de la predestinación también acaba y proyecta luz sobre toda la obra de la redención. El vínculo entre predestinación y providencia subsiste, pues, en la última edición de la *Institución*»[115].

La doctrina de la predestinación tenía para Calvino una significación eminentemente práctica. No se trataba, por tanto, de un ejercicio teórico o de vanas especulaciones metafísicas. Así lo manifiesta en el primer capítulo que habla sobre esta cuestión: «En la diversidad que hay en la manera de predicar la alianza a todos los hombres y en el hecho de que allí donde se predica no es igualmente aceptada por todos, se muestra un admirable secreto del juicio de Dios. Porque no hay duda de que esta diversidad también sirve al decreto de la eterna

112. Cf. Wendel, o.c., p. 199-200.

113. Ibíd., p. 200, nota 100, da una lista de teólogos del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX que no aceptaron la opinión elaborada por Ritschl como un hecho establecido.

114. Neuser, *Calvin*, ya citado, p. 112, no cree que la predestinación sea la doctrina central de Calvino; no hay, según dicho autor, ninguna doctrina central en la teología del reformador de Ginebra. Cf. en este mismo sentido: Schützeichel, o.c., p. 47; Wendel, o.c., p. 273. Sobre la predestinación en Calvino, cf. Tschackert, o.c., p. 397-399; Seeberg, o.c., § 94, 11-15; Neuser, en HDG II, p. 253-266; Wendel, o.c., p. 199-216. Wendel, o.c., p. 204, pone de manifiesto que, a pesar de las modificaciones textuales de las diversas ediciones de la *Institución*, la doctrina calvinista de la predestinación permaneció invariable a partir de 1539.

115. Wendel, o.c., p. 203.

elección de Dios. Y es evidente y manifiesto que depende de la voluntad de Dios el hecho de que la salvación sea ofrecida gratuitamente a unos y se niegue a otros. De ahí surgen problemas muy graves y difíciles, que no es posible explicar ni solucionar, si los fieles no comprenden lo que han de pensar sobre el misterio de elección y la predestinación» (III, 21, 1)[116]. Calvino no cree, como Melanchthon, que la meditación sobre la predestinación conduzca a los cristianos a la desesperación. Ahora bien, toda meditación sobre este tema ha de tener como finalidad la gloria de Dios y no una especie de curiosidad morbosa, que pretendiera penetrar en el conocimiento de los designios eternos de Dios[117]. En el *Comentario del Evangelio de san Juan*, el reformador de Ginebra escribe: «Para cada uno, su fe es un testimonio suficiente de la predestinación eterna de Dios. Sería, pues, un horrible sacrilegio querer saber más al respecto, porque aquel a quien le es difícil suscribir el simple testimonio del Espíritu Santo, le hace un gran ultraje»[118]. Al hombre le bastan los datos de la revelación: «Sobre todo tengamos ante los ojos que no es una locura menor anhelar un conocimiento de la predestinación distinto al que nos es expuesto en la palabra de Dios, como la que tendría un hombre que quisiera andar fuera del camino, entre rocas y acantilados, o que quisiera ver en medio de tinieblas» (III, 21, 2).

Calvino distingue entre predestinación y presciencia[119]. «Nosotros admitimos ambas cosas (predestinación y presciencia) en Dios, pero afirmamos que no tiene ninguna clase de fundamento el querer hacer depender una de otra, como si la presciencia fuera la causa y la predestinación, el efecto. Cuando atribuimos a Dios la presciencia queremos decir que todas las cosas han estado y estarán ante sus ojos, de tal manera que en su conocimiento no hay pretérito ni futuro, sino que todas las cosas le son presentes [...]. Esta presciencia se extiende

116. El capítulo 21 del tercer libro de la *Institución* lleva como título: *La elección eterna con la que Dios ha predestinado a unos para la salvación y a otros para la perdición.*

117. «No es justo que lo que el Señor quiso que fuese oculto en sí mismo y sólo él lo comprendiese, el hombre empiece a hablar de ello sin miramiento alguno», porque Dios quiso «que lo adoremos y no que lo comprendamos, a fin de ser, para nosotros, admirable» (III, 21, 1).

118. Calvino, *O.C.* 47, 147, cit. por Wendel, o.c., p. 205.

119. Lutero y Bucer hacían coincidir la predestinación y la presciencia (cf. ibíd., p. 206).

por todos los ámbitos de la tierra y sobre todas las criaturas. Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios, por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. Porque él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a los unos para la vida eterna y a los otros para la condenación perpetua. Por tanto, según el fin para el que ha sido creado el hombre, decimos que está predestinado a la vida o a la muerte» (III, 21, 5). En opinión de Calvino, establecer un nexo causal entre presciencia y predestinación, ya se trate de la presciencia de los méritos del hombre, ya de las gracias que Dios le otorgará, significaría situar la voluntad de Dios bajo la dependencia de una causa externa al mismo acto de su voluntad que, por definición, es absolutamente libre. «Tarde o temprano, piensa Calvino, uno sería llevado a reafirmar la libertad humana de un modo sesgado y a hundir la predestinación»[120].

Del mismo modo que el hombre pecador hace necesariamente el mal, el hombre justificado vive conforme a su estado, obedeciendo en todo la voluntad divina. Siguiendo la doctrina de san Agustín, Calvino manifiesta: «Dios no ofrece la gracia sólo para que sea rehusada o aceptada, según el gusto de cada uno, sino que la gracia, y únicamente ella, es la que inclina a los corazones a seguir su propio impulso y hace que elijan y quieran de tal manera que todas las buenas obras que de ello se sigan sean frutos y efectos de ella; y no hay voluntad alguna que la obedezca, sino la que ella misma ha formado» (III, 3, 13).

Jesucristo es el fundamento de la predestinación, porque él es la garantía de las promesas de Dios como segunda persona de la trinidad y como único mediador entre Dios y los hombres. Así pues, todo aquel que se encuentra en Cristo y es miembro de su cuerpo está destinado a la salvación. Ha sido adoptado por Dios, que en el Hijo se ha rebajado hasta el hombre (cf. III, 24, 5)[121]. Lo que asegura al cristiano de su elección es, primeramente, su fe en Cristo y, después, los dones que Dios le dispensa al santificarlo (cf. III, 21, 7; III, 24, 3-4)[122].

Wendel manifiesta que, en la teología calvinista, la contrapartida lógica de la elección es la *reprobación*. «No existiría elección, si, por

120. Ibíd., p. 207. Este autor advierte que Escoto había mantenido una posición muy semejante a la de Calvino.
121. Cf. ibíd., p. 208-209.
122. Cf. ibíd., p. 210.

otra parte, no hubiera reprobación. Se dice que Dios separa a aquellos que adopta, para que se salven. Sería, pues, notable sandez afirmar que los demás alcanzan por casualidad, o adquieren mediante su industria lo que la elección da a unos pocos. Así, pues, aquellos que son dejados por Dios cuando elige, los reprueba; y esto por la única razón de que él quiere excluirlos de la herencia que ha predestinado para sus hijos» (III, 23, 1). La razón de la reprobación no es que Cristo sea impotente para atraer a todos los hombres. Se trata, al contrario, de un misterio insondable de la voluntad divina. Seguidamente Calvino pasa a afirmar que, a pesar de la incomprensibilidad de esta doctrina, los réprobos son condenados con toda justicia a causa de sus pecados (cf. III, 23, 8).

«La predestinación sólo nos será revelada plenamente en el más allá»[123]. Estas palabras de François Wendel muestran uno de los aspectos más terribles de la teología calvinista en su afán por afirmar el *tu solus Deus*. Quizá algunos aspectos de la personalidad de Calvino son más comprensibles si se tiene en cuenta su teoría de la doble predestinación.

g) La Iglesia

Anteriormente ya nos hemos referido muy brevemente a la Iglesia en el pensamiento teológico calvinista[124]. Ahora trataremos sucintamente algunos otros aspectos de su eclesiología, que son imprescindibles para hacerse cargo del proyecto reformador de Calvino[125].

El reformador ginebrino destaca que la Iglesia ha sido instituida porque nuestro espíritu, «ignorante y perezoso, [...] tiene necesidad de ayudas externas, a fin de que la fe sea engendrada en nosotros, crezca y llegue a ser perfecta» (IV, 1, 1). Hay que tener en cuenta, además, que Dios, «a fin de que la predicación del Evangelio siguiera

123. Ibíd., p. 216.
124. Cf. p. 361-362, 371-372.
125. Sobre la Iglesia de Calvino, cf. Seeberg, o.c., § 94, 28-34, p. 609-622; J. de Senarclens, *De la vraie Église, selon Jean Calvin*, Ginebra 1965; Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, ya citado; íd., *La structure collégiale de l'Église chez Calvin et au IIème Concile du Vatican*, en *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, París 1965, p. 345-369; íd., *Calvin et Vatican II*, ya citado; Neuser, en HDG II, p. 256-260, 265-268; Wendel, o.c., p. 221-237.

su curso, puso este tesoro en su Iglesia; instituyó pastores y doctores, que enseñaran a los suyos, y les confió su autoridad. En resumen: no dejó de tener en cuenta nada de lo que sirve para alimentar la fe. En primer lugar instituyó los sacramentos que, como sabemos por experiencia, nos son de gran ayuda para alimentar y confirmar nuestra fe» (ibíd.). Según Neuser, el texto que acabamos de citar contiene los *conceptos fundamentales* (*Grundbegriffe*) de la eclesiología de Calvino[126].

La Iglesia es «la comunidad de los elegidos en Cristo, que se manifiesta en el triple aspecto de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y lugar de la acción del Espíritu Santo»[127]. La confesión de estas tres proposiciones constituye la unidad de la Iglesia, que constantemente ha de ser buscada, a la vez que se combaten los cismas que desgarran el cuerpo de Cristo. Ahora bien, según Calvino, no todos los artículos de la doctrina cristiana tienen la misma importancia. Los hay que «son tan necesarios, que nadie puede ponerlos en duda como primeros principios de la religión cristiana. Son, por ejemplo, que hay un solo Dios; que Jesucristo es Dios e Hijo de Dios; que nuestra salvación se encuentra exclusivamente en manos de Dios. Y así otros semejantes. Hay otros puntos, empero, en los que no convienen todas las Iglesias y, con todo, no rompen la unión de la Iglesia» (IV, 1, 12).

Ya desde la primera edición de la *Institución* la doctrina eclesiológica de Calvino es esencialmente *cristocéntrica* y orgánica. Todo, en la Iglesia, está centrado en Cristo que es su cabeza y único mediador. Con san Pablo, el reformador atribuye «la *preeminencia* a Cristo solo» y, con san Cipriano, afirma que solamente hay «un solo *obispado*, es decir, episcopado, en la Iglesia: la monarquía legítima de Cristo»[128]. Cristo es la cabeza de la Iglesia y la Iglesia es el cuerpo de Cristo. «La Iglesia es el reino de Cristo, que gobierna a su Iglesia exclusivamente mediante su palabra» (IV, 2, 4)[129]. Como Lutero, Calvino concibe la palabra como el cetro de Cristo[130]. Si los creyentes

126. Cf. Neuser, en HDG II, p. 256.

127. Ganozcy, *Calvin et Vatican II*, ya citado, p. 32.

128. Calvino, cit. por Ganoczy, *La structure collégiale chez Calvin et au IIème Concile du Vatican*, ya citado, p. 346. Véase, además, Wendel, o.c., p. 237.

129. «Si la Iglesia es realmente el Cuerpo de Cristo, existirá mientras Cristo viva y actúe. Ella es su propia presencia, de la que no podemos dudar, aunque no la notemos demasiado» (Senarclens, o.c., p. 24; cf. ibíd., p. 25, 53; Wendel, o.c., p. 224).

130. Cf. Neuser, en HDG II, p. 257.

entran en comunión con Cristo, forman entonces una comunidad que tiene como única fuerza y único principio de acción al mismo Cristo. La Iglesia invisible coincide exactamente con el cuerpo de Cristo; la Iglesia visible, no, al menos en la medida en que admite en su seno a algunos réprobos[131]. «Aunque la Iglesia se nos presente bajo dos aspectos muy diversos: uno que es objeto de la fe y otro que es objeto de experiencia, o bien: uno que representa a la Iglesia tal como Dios la ve y otro a la Iglesia tal como se nos aparece, esto no quiere decir que haya dos Iglesias [...] Hay una sola Iglesia. Y esta unidad de la Iglesia permite emitir un juicio sobre la Iglesia visible, fundamentándose en los rasgos de la Iglesia invisible, aunque se haya de tener muy en cuenta que la discriminación entre fieles e hipócritas se encuentra al margen de nuestras posibilidades»[132].

Calvino se pregunta por los criterios que permiten discernir dónde se encuentra la Iglesia verdadera. «Allí donde veamos predicar sinceramente la palabra de Dios y administrar los sacramentos de acuerdo con la institución de Jesucristo, no dudemos de que allí está la Iglesia» (IV, 1, 9). Las señales de la veracidad de la Iglesia no son la cualidad moral o espiritual de sus miembros, como pretendían los anabaptistas, sino la presencia de los medios de la gracia introducidos por Jesucristo.

El reformador de Ginebra pone de relieve que la disciplina es indispensable a fin de que la Iglesia pueda conservar su carácter de Iglesia de Cristo[133]. La primera medida que impone Calvino es la intervención contra los blasfemos, a fin de que el santo nombre de Dios no sea ultrajado ni difamado (cf. IV, 12, 5). La segunda medida disciplinaria es que los buenos no sean corrompidos por las costumbres y las conversaciones de los malos (cf. ibíd.). La tercera medida es para quienes, «confusos por la vergüenza de su pecado, empiecen a

131. Del mismo modo que san Agustín, Calvino distingue entre Iglesia *visible* e *invisible* (cf. IV, 1, 2-7). La Iglesia invisible está formada por los elegidos, conocidos sólo por Dios, por los ángeles y por los santos. De acuerdo con el lugar concedido a la doctrina de la predestinación, Calvino considera muy brevemente la Iglesia invisible. Su atención se centra en la Iglesia visible: «en esta Iglesia están mezclados los buenos y los hipócritas, los cuales no tienen de Cristo otra cosa que el nombre y la apariencia [...] Del mismo modo que estamos obligados a creer en aquella Iglesia invisible para nosotros y conocida sólo por Dios, también se nos manda que honremos a esta Iglesia visible y que nos mantengamos en su comunidad» (IV, 1, 7).

132. Wendel, o.c., p. 225.

133. Cf. ibíd., p. 227-228.

arrepentirse. Es conveniente, incluso para su salvación, que su maldad sea condenada, a fin de que, advertidos por la vara de la Iglesia, reconozcan sus faltas, en las que permanecerían, si se les tratara con suavidad» (ibíd.).

Conviene hacer notar que Calvino considera que la disciplina es algo muy importante, pero no entra a formar parte de la noción de Iglesia. «Ella [la disciplina] es simplemente una especie de defensa y un medio de santificación y, como tal, pertenece a la organización, pero de ninguna manera a la definición de la Iglesia»[134]. A causa, sin embargo, de los pecados de sus miembros, la Iglesia ha de esforzarse día tras día en convertirse en cuerpo de Cristo de una manera más intensa (cf. IV, 1, 17).

En cuanto a la organización de la Iglesia, el reformador de Ginebra adoptó algunas ideas de Bucer. Mientras Lutero afirmaba que la organización era algo completamente coyuntural, Calvino, siguiendo a Bucer, la hace derivar en línea directa del señorío de Cristo sobre la Iglesia y de los dones del Espíritu Santo[135]. Manteniéndose fiel a los datos escriturarios, el reformador afirma que el Señor, en cuestiones relacionadas con la disciplina y las ceremonias, no prescribió nada en concreto, «porque sabía muy bien que esto depende de las condiciones del tiempo, y que una sola forma no conviene a todo el mundo [...]. Ya que [el Señor] no dejó estas cosas expresamente mandadas, porque se trata de cosas que no son necesarias para nuestra salvación, y porque han de adaptarse diversamente para la edificación de la Iglesia de acuerdo con las costumbres de cada nación, hay que cambiar y abolir las anticuadas y ordenar otras nuevas» (IV, 10, 30).

Ya nos hemos referido anteriormente a los cuatro (o a los tres) ministerios que han de funcionar en la Iglesia. Aquí añadiremos únicamente que un ministerio es válido si su titular ha sido escogido por la comunidad (cf. IV, 3, 10, 11 y 15), la cual reafirma la elección previa del Espíritu Santo. La estructura colegial del ministerio, en general, y del episcopado, en particular, se fundamenta en el misterio del cuerpo de Cristo. El ministerio, según la interpretación que del

134. Ibíd., p. 228; cf. Senarclens, o.c., p. 36-38, 49-50. Véase muy en especial la cuestión de la «disciplina eclesiástica» en Neuser, en HDG II, p. 265-268, con bibliografía.

135. Cf. Wendel, o.c., p. 229-230. Sobre la relación de la Iglesia con la autoridad civil, véase III, 19, 15, donde Calvino habla de las dos jurisdicciones: la espiritual y la temporal.

mismo hace Calvino, ejerce una *diakonia* cristocéntrica, armonizada por el Espíritu Santo[136].

h) Sacramentos

Calvino da la siguiente definición de sacramento: «Es un testimonio de la gracia de Dios para con nosotros, confirmado con una señal externa y con nuestro testimonio de la reverencia que le profesamos» (IV, 14, 1)[137]. El reformador de Ginebra, como destaca en el inicio del capítulo dedicado a los sacramentos, los concibe como «otra ayuda semejante a la predicación del Evangelio» (ibíd.). Jesucristo es el *centro* de toda la realidad (y de toda la historia) sacramental. Tanto en la antigua como en la nueva alianza, los sacramentos tienen el *mismo significado:* dar testimonio de Cristo y de la salvación que él ha traído a los hombres (cf. IV, 24, 23)[138].

El sacramento consta de *palabra* y de *signo externo* (IV, 14, 4)[139]. No se trata de una palabra cualquiera, sino de «una palabra que se nos predica para hacernos saber qué significa el signo visible» (ibíd.). A la vez que hace referencia al *verbun creditum* agustiniano, Calvino niega todo valor a las palabras consagratorias, que «bajo la tiranía del papado» han conducido a «una grave profanación de los sacramentos» (ibíd.). Neuser llama la atención sobre el hecho de que el reformador pasa por alto que la «palabra de la fe» (Rom 10,8) no significa para san Agustín la «palabra predicada», sino el mismo Espíritu Santo. «Para Calvino, la fuerza del signo se encuentra en la palabra; para Agustín, en el Espíritu Santo»[140]. Se podría añadir aún, que mientras el refor-

136. Cf. Ganoczy, *La structure collégiale*, ya citado, p. 348. Esta «armonización a través del Espíritu Santo» es la que da a la Iglesia su estructura pneumática (cf. Ganoczy, *Calvin et Vatican II*, ya citado, p. 44-45).

137. El sacramento es, respecto a la predicación, un *appendix doctrinae* (cf. IV, 14, 3). Sobre la doctrina sacramental de Calvino, cf. Ganoczy, *Calvin, théologien*, ya citado, p. 110-125; Schützeichel, o.c., p. 238-258; Neuser, en HDG II, p. 261.

138. Cf. Ganoczy, o.c., p. 110-112.

139. La dependencia de la doctrina sacramental calvinista respecto de san Agustín ha sido puesta de relieve en diversas ocasiones (cf. Neuser, en HDG II, p. 261; Wendel, o.c., p. 238). De todas formas, Calvino afirma que, a pesar de seguir a san Agustín, ha querido exponer más claramente la doctrina del obispo de Hipona, ya que en la exposición de éste encuentra cierta oscuridad (cf. IV, 14, 1).

140. Neuser, en HDG II, p. 261.

mador ginebrino comprende el sacramento como una acción de la predicación, san Agustín, en cambio, subordina y refiere la palabra al signo. En cuanto al signo, Calvino siguió plenamente la doctrina agustiniana. Rom 4,11 (la circuncisión como «sello del pacto de la fe») le brinda la referencia bíblica. El dualismo neoplatónico de Agustín, del cuerpo y del espíritu, de lo invisible y de lo visible, le viene como anillo al dedo para defenderse de un realismo sacramental exagerado. El reformador argumenta con los términos opuestos: *signum-res, figura-veritas, res corporea-res spiritualis.* Mediante la oposición cuerpo-espíritu puede construir una doctrina sacramental que se encuentra muy cercana al espiritualismo agustiniano y que, además, está en tensión con su propia teología de la palabra[141]. Insiste en el hecho de que los sacramentos no actúan automáticamente (*ex opere operato*)[142], sino que su eficacia depende de la fe de quien los recibe. Contra la doctrina escolástica de los sacramentos, que pretendía que «los sacramentos de la nueva ley (...) justifican y dan la gracia, mientras no les opongamos el impedimento del pecado moral», Calvino formula su propio concepto: «A fin de no recibir el signo solo sin su verdad, sino la cosa significada y el signo que la representa, hay que llegar, mediante la fe, a la palabra contenida en el signo» (IV, 14, 15). Calvino califica la teoría escolástica de los sacramentos de doctrina «totalmente diabólica, porque al prometer la justicia al margen de la fe, precipita a las almas hacia su ruina total» (IV, 14, 14)[143].

A continuación hemos de referirnos a los dos únicos sacramentos (bautismo y eucaristía) que, según Calvino, se encuentran atestiguados en la sagrada Escritura[144].

141. Cf. ibíd.

142. Véase la exposición que hace Ganoczy, o.c., p. 121-124, de la crítica de Calvino al *ex opere operato.*

143. Véase IV, 14, 17, donde Calvino critica severamente la doctrina clásica de la eficacia de los signos sacramentales.

144. Según el reformador de Ginebra, el bautismo y la eucaristía son los únicos sacramentos que están de acuerdo con el testimonio neotestamentario y tienen, además, una relación sustancial con la muerte y la resurrección de Jesús (cf. Rom 6, 1-11; Col 2, 11-13; Mc 14, 22, 23 y par.; 1Cor 11, 23-26). A causa de su posición en la edificación de la Iglesia son los sacramentos principales o mayores *(Sacramenta praecipua, principalia, potiora, maiora).* Poseen también el testimonio de los santos padres (sobre todo de san Agustín).

1) Bautismo

«El bautismo es la marca de nuestro cristianismo y el signo mediante el cual somos recibidos en la sociedad de la Iglesia, a fin de que, injertados en Cristo, seamos contados entre los hijos de Dios. Nos ha sido dado por Dios, en primer lugar, para servir a nuestra fe en él; y, en segundo término, para que le confesemos delante de los hombres» (IV, 15, 1). Al creyente, el bautismo le reporta una triple ganancia (cf. IV, 15, 1-16): 1) es signo y testimonio de la purificación del hombre, es decir, del perdón de los pecados; perdón que ha sido obtenido mediante la sangre de Jesucristo; 2) es signo de la muerte del hombre viejo y de la nueva vida del creyente en Cristo, con la ayuda de la acción eficaz del Espíritu Santo; 3) da testimonio de la unión con Jesucristo y de la participación de todos sus bienes.

Calvino es un decidido partidario del bautismo de los párvulos, quienes «son bautizados en la penitencia y en la fe futuras» (IV, 16, 20). A partir de las similitudes entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, el reformador cree que Israel también conoció los sacramentos. Según Bucer[145], establece un paralelismo entre la circuncisión y el bautismo (cf. IV, 16, 3). La alianza que estableció el Señor con Abraham no puede tener consecuencias más ventajosas que la nueva alianza hecha con la sangre de Cristo, «ya que de otro modo, la venida de Cristo habría sido la causa de que la misericordia de Dios no se hubiera manifestado tanto a nosotros como a los judíos» (IV, 16, 6). Los niños cristianos han de poder participar en el signo de la nueva alianza —el bautismo—, del mismo modo que los niños judíos participaron en el signo de la antigua alianza —la circuncisión— (cf. IV, 16, 7). Además, desde un punto de vista histórico, Calvino destaca que, ya en tiempo de los apóstoles, se sabía que «el fin para el que fue instituido el bautismo convenía tanto a los niños como a los adultos. Y, por esto, no se les puede privar [a los niños] del bautismo sin defraudar la intención de quien lo instituyó» (IV, 16, 8)[146]. A los que afirman que

145. Calvino se apropia el pensamiento de Bucer, que fue uno de los primeros que tuvo que enfrentarse con los anabaptistas de Estrasburgo (cf. Wendel, o.c., p. 248-249). Sobre la cuestión del bautismo de los niños, desde una perspectiva calvinista, véase Seeberg, o.c., § 94, 26, p. 604-605; Neuser, en HDG II, p. 262-263; Wendel, o.c., p. 247-250.

146. En este mismo capítulo (16), Calvino pone de manifiesto que el hecho de que en la Escritura no haya una mención explícita del bautismo de los niños no es una

el bautismo en un sacramento de penitencia y de fe —lo que no puede encontrarse en los párvulos— Calvino responde: «Esta objeción se soluciona con una palabra: [los niños] son bautizados en la penitencia y en la fe futuras, cuya simiente, aunque no se vea en apariencia, al ser bautizados, queda plantada mediante una acción oculta del Espíritu Santo» (IV, 16, 20)[147].

El último argumento que da Calvino en pro del bautismo de los pequeños es que esta práctica permite continuar la alianza entre Dios y los hombres. «Dios se comporta con nosotros como un buen padre de familia que, después de nuestra muerte, no deja de tener cuidado de nosotros e, incluso, provee y se ocupa de nuestros hijos. Al considerar esto, ¿no tendríamos que saltar de gozo como David, a fin de que, a través de esta demostración de su bondad, sea santificado su nombre?» (IV, 16, 32). Si no tenemos en cuenta esta intención divina, «no sólo nace una impía ingratitud hacia la misericordia de Dios, sino también se origina la negligencia en la ley y en el conocimiento del Evangelio» (ibíd.).

2) La santa cena

Calvino relaciona la santa cena[148] con el bautismo: «Dios, después de recibirnos en su familia, y no para servirse de nosotros como criados, sino para tenernos en el número de sus hijos [...], piensa en la manera de sustentarnos durante toda nuestra vida (...) Con esta finalidad instituyó, mediante su Hijo unigénito, otro sacramento. Se trata de un banquete espiritual, en el que Cristo asegura que es pan de vida (Jn 6,51), con el que nuestras almas son alimentadas y sustentadas para la bienaventurada inmortalidad» (IV, 17, 1)[149]. La misión de la santa cena es el fortalecimiento de la fe en el camino hacia la vida

prueba en contra. Tampoco hay ninguna ley que fije la participación de las mujeres en la cena del Señor y, sin embargo, porque conviene a su salvación, tienen que participar en la misma. Con el bautismo de los niños pasa lo mismo.

147. Calvino rechaza la opinión tradicional de procedencia agustiniana, según la cual los que no recibían el bautismo, necesariamente se condenaban (cf. IV, 16, 26).

148. Sobre la cena, cf. Seeberg, o.c., § 94, 27-28, p. 605-608; Neuser, en HDG II, p. 264-266; Wendel, o.c., p. 251-271.

149. Wendel, o.c., p. 251-255, presenta las diversas etapas, reflejadas en las diversas ediciones de la *Institución*, de la doctrina eucarística de Calvino.

eterna. El fruto de este sacramento es la incorporación de Jesucristo a nosotros, y de nosotros a él. Esto acontece de tal manera que «todo lo que es suyo, lo podemos llamar nuestro, y todo lo que es nuestro, podemos decir que es de él» (IV, 17, 2).

El reformador distingue en la cena los signos visibles y la verdad espiritual. «Digo, pues [...] que hay dos cosas en la santa cena: los signos visibles, que en ella nos son dados, condescendiendo con nuestra débil capacidad, y la verdad espiritual, que también es figurada y dada en los signos. Deseando exponer esta verdad de una manera familiar, afirmo que hay tres cosas que debemos considerar en los sacramentos: el significado, la materia o sustancia y la virtud que proviene de uno y otra» (IV, 17, 11).

Conviene discernir qué quiere decir Calvino con la expresión «verdad espiritual» del sacramento. Wendel cree que el mejor camino para llegar a ello consiste en saber previamente qué significación da al significado, a la materia o sustancia y a la virtud del sacramento[150]. «El significado indica las promesas que, de algún modo, están impresas en el signo. Llamo materia o sustancia a Cristo con su muerte y su resurrección. Por virtud o efecto entiendo la redención, la justicia, la santificación, la vida eterna y todos los demás beneficios y demás mercedes que nos hace Cristo» (IV, 17, 11). No se puede argüir que el creyente ya recibe todos estos dones y beneficios por la fe y que, en consecuencia, el sacramento es inútil: «Estos bienes nunca vendrán a nosotros, si primeramente Jesucristo no se nos hace nuestro. Mantengo, pues, que en la santa cena, Jesucristo se nos da verdaderamente bajo los signos del pan y del vino; y que, además, nos da verdaderamente su cuerpo y su sangre, a fin de adquirirnos la salvación. Y digo que esto se hace, primeramente, para hacer de él y de nosotros un solo cuerpo; y en segundo lugar, para que, siendo partícipes de su sustancia, podamos sentir también su virtud, comunicando con todos sus bienes» (ibíd.). Esta manera de comprender el sacramento eucarístico ya aparece en la primera edición de la *Institución* (1536). En las sucesivas ediciones, Calvino la conservará invariable.

Las promesas de Dios constituyen la verdadera significación de la cena[151]. Estas promesas se encuentran envueltas o incluidas en el signo. Calvino, como Lutero, las identifica con las palabras de la insti-

150. Cf. ibíd., p. 256.

151. Cf. ibíd., p. 257-258.

tución. Es aquí donde hay que buscar la finalidad de la cena y no en los elementos, los cuales en sí mismos carecen de valor[152]. A causa de la inaccesibilidad a la gloria de Cristo, es preciso que el creyente entre en contacto con él a través de los signos visibles, que son imagen de las cosas invisibles. Estos signos visibles, que no pueden confundirse con la realidad del contenido espiritual de la cena, tienen como misión «sellar y confirmar esta promesa. En ella, Jesucristo nos dice que su carne es verdadera comida y su sangre verdadera bebida. Con esta carne y esta sangre somos alimentados para la vida eterna» (IV, 17, 4).

Los creyentes son invitados, en el ágape de la comunión, a comer el cuerpo y beber la sangre de Cristo, a fin de poder participar en su sustancia. «Nadie, salvo que quiera llamar mentiroso a Dios, osará decir que el Señor propone un signo vano. Por tanto, si el Señor entiende que "partir el pan" significa verdaderamente partir su cuerpo, no hay duda de que lo da realmente [...]. Y, si es verdad que se nos da la señal visible para sellar la donación invisible, tengamos por cierto que, al recibir el signo de su cuerpo, recibimos al mismo tiempo su cuerpo» (IV, 17, 10). Para Calvino, la realidad espiritual del cuerpo y de la sangre de Cristo no se identifica con los elementos materiales, ni tampoco se diferencia de ellos absolutamente. De esta manera, su teoría eucarística cobra distancia respecto a la transubstanciación romana, a la consubstanciación luterana y al simbolismo zuingliano[153]. Calvino rechaza la presencia local de Cristo en el pan y en el vino, porque él está en el cielo y nosotros en la tierra[154]. Esta distancia sólo puede salvarla Dios mediante la acción del Espíritu Santo. Por esto Calvino afirma que Cristo baja hasta nosotros en la cena y nos eleva hasta él. El intermediario de la comunión del creyente con Cristo es el Espíritu Santo[155].

La tercera cuestión (cuáles son los beneficios que recibimos de la

152. Calvino, refiriéndose a san Agustín, afirma que «los elementos se hacen sacramentos cuando se les añade la palabra, no sólo porque se diga exclusivamente con la boca, sino en cuanto se recibe por la fe» (Calvino, cit. en ibíd., p. 257).

153. Cf. ibíd., p. 259.

154. Según Calvino, los que «se deleitan en el signo externo yerran el camino directo para buscar a Jesucristo. Entonces, se arrebata el honor a Dios y se transfiere a una criatura» (IV, 17, 35 y 36). Según Niesel, toda esta concepción calvinista es una protesta contra la fijación *(Gegebensein)* de Cristo en los elementos (cf. Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère,* ya citado, p. 125).

155. Cf. Wendel, o.c., p. 268-269.

comunión con el cuerpo y con la sangre de Cristo) permite esclarecer lo que queremos decir con la afirmación de que los creyentes son alimentados con la sustancia del cuerpo de Cristo[156]. Ya en la primera edición de la *Institución* (1536), Calvino escribía que «para las necesidades de la enseñanza, decimos que el cuerpo y la sangre de Cristo nos son presentados verdadera y eficazmente, pero no naturalmente. Con esto queremos significar que no es la misma sustancia del cuerpo o el cuerpo verdadero y natural de Jesucristo que nos es dado, sino todos los beneficios que Cristo nos ofrece en su cuerpo»[157]. Con la utilización del vocablo «sustancia», Calvino contribuyó a dar a su doctrina un aspecto ambiguo: «se podría decir, sin forzar mucho las cosas, que este defecto terminológico ha sido una de las razones del malentendido que lo separó de los luteranos o, al menos, la causa directa de las acusaciones de mala fe que fueron lanzados contra él»[158].

Calvino pudo establecer con Bullinger, sucesor de Zuinglio en Zurich, el llamado *Consensus Tigurinus* (1549), que en veintiséis artículos formulaba un acuerdo en la cuestión sacramental. La redacción de este consenso era muy prudente, para evitar los puntos de divergencia. Por ambos lados se hicieron concesiones que no afectaban fundamentalmente el fondo de la doctrina eucarística de Bullinger y de Calvino. El acuerdo resistió las numerosas tentativas de los luteranos para romperlo[159]. Siguiendo una vez más a François Wendel, se ha de decir que la cuestión sacramental, tal como la planteó Calvino,

156. Cf. ibíd., p. 260.

157. Calvino, O.C. 1, 123 (cit. en ibíd., p. 261).

158. Ibíd., p. 261. No es nuestra intención el presentar las querellas de Calvino con los luteranos, sobre todo con Joachim Westphal (cf. Seeberg, o.c., § 95,2; Neuser, en HDG II, p. 274-276; Wendel, o.c., p. 71-72, 261-271). Wendel, tan procalvinista, no deja de afirmar: «Sea cual fuere el valor de los argumentos alegados por Calvino para justificar su interpretación particular de la Cena, no hay que olvidar que su doctrina deja subsistir muchas oscuridades sólo imperfectamente camufladas por una exégesis a menudo rara y por el recurso al misterio. A pesar del papel que atribuye al Espíritu Santo en el establecimiento de un contacto entre Cristo y el fiel, no se ve bien cómo pudo sostener que el fiel recibe "realmente" el cuerpo y la sangre de Cristo en la comunión. Quizá la razón decisiva no hay que buscarla en sus preocupaciones doctrinales, sino en su piedad, que exigía afirmaciones muy positivas, en lo que se refiere a la presencia de Cristo en la Cena» (Wendel, o.c., p. 271).

159. Cf. Seeberg, o.c., § 95, 1-2; Neuser, en HDG II, p. 272-274; Wendel, o.c., p. 70-71.

en concreto, y los demás reformadores, en general, no recibió «un lugar verdaderamente orgánico en sus sistemas teológicos»[160].

III. La herencia de Juan Calvino

Después de haber presentado muy esquemáticamente los rasgos más importantes del pensamiento teológico de Calvino, vamos a considerar —más esquemáticamente todavía— su influencia en la Europa de los siglos XVI y XVII. Nos referiremos, sobre todo, a las confesiones de fe más importantes que, de alguna manera, fueron influidas por la teología calvinista. Las confesiones de fe son un buen exponente del «estado de ánimo» teológico de importantes fragmentos de población, que siguen una determinada formulación de la fe cristiana, tanto desde un punto de vista teórico (dogma) como desde una perspectiva práctica (moral).

Junto a las tres estructuras eclesiásticas que imperaban entonces en Europa, el calvinismo propone un cuarto tipo de pensamiento y de organización eclesiástico-teológico[161]. Calvino instituye un modelo de Iglesia que quiere mantener su autonomía frente al Estado. Y, correlativamente, comprende el Estado como una magnitud que ha de ser respetada por la Iglesia en aquellas competencias que le son propias.

En Ginebra, después de la muerte de Calvino, Teodoro de Beza (1519-1605)[162] le sustituyó como cabeza de la Iglesia. Bèze, de noble familia, tenía la cualidad de ser de carácter moderado y siempre bien dispuesto para la negociación. En 1576, colaboró con el consejo de la ciudad en la redacción de unas nuevas *Ordonances ecclésiastiques*. Contribuyó también a crear un clima menos rígido y moralista que el que imperaba en tiempo de Calvino. En tiempo de Beza se afirmó la ortodoxia calvinista[163], que tiene dos tendencias importantes: la aristotélica[164] y la de los llamados ramistas[165]. Estos últimos mostraban ciertas afinidades con las doctrinas de Bullinger. Un hecho digno de ser mencionado es que, a partir de 1617 y con la excepción de los Países Bajos, la influencia de la *Institución* retrocede notablemente. Los compendios y sumas teológicas adquieren cada vez más importancia, puesto que pueden ser utilizados con mucha facilidad para la enseñanza en las escuelas teológicas[166].

El elector palatino Federico III (1515-1576)[167] introdujo en sus territorios la Reforma, que adoptó allí un fuerte matiz zuingliano-calvinista. Una de las acciones más decisivas fue la publicación del *Catechismus oder Christlicher Underricht wie derin der Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfaltz getrieben wird* (1563), llamado generalmente *Catecismo de Heidelberg* (CCFR 135-178)[168]. Este catecismo presenta aspectos de un zuinglianismo atenuado. No se puede afirmar, pues, que adopte una posición calvinista pura, a pesar de que en las cuestiones teológicas importantes la presencia del pensamiento teológico del reformador de Ginebra es notoria. El éxito de este catecismo fue grande. Lo adoptaron muchas Iglesias: Sankt Gallen, Schaffhausen, Neuchâtel, el cantón de Vaud, numerosas Iglesias presbiterianas de los Estados Unidos de América. Léonard afirma que «generalmente, se le prefiere al catecismo de Calvino, porque muestra una preocupación mayor por el sentimiento y por la vida religiosa»[169].

En Francia, la Reforma puede considerar prácticamente a Estrasburgo como su Iglesia madre, más que la de Ginebra[170]. De todas maneras, hay que tener en cuenta que entre 1555 y 1562, la «Vénera-

160. Wendel, o.c., p. 270.
161. Nos referimos al *catolicismo* con su exigencia de absolutismo frente a las autoridades civiles; al *anglicanismo* que, desde 1532, era una Iglesia de Estado, y al *luteranismo* que, en Alemania, se desarrolló en forma de Iglesia territorial.
162. Sobre Teodoro de Beza, cf. Léonard, o.c., II, p. 1-3; Neuser, en HDG II, p. 318-321; J. Raitt, *Beza, Theodor*, en TRE V (Berlín-Nueva York 1980), p. 765-774.
163. Cf. Neuser, en HDG II, p. 313.

164. Cf. ibíd., p. 314, 315-327.
165. Sobre la escuela de Ramus, cf. J. Moltmann, *Ramus*, en RGG V (Tubinga 1961) 777-778; Neuser, en HDG II, p. 328-330.
166. Cf. O. Fatio, *Présence de Calvin à la fin du XVIème siècle et au XVIIème siècle*, en *Calvinus Ecclesiae Doctor*, Kampen 1980, p. 171-207.
167. Cf. Léonard, o.c., II, p. 10-13; Iserloh, o.c., p. 558-563.
168. Cf. Tschackert, o.c., p. 611-612; Neuser, en HDG II, p. 288-290. Véase el interesante estudio de K. Barth, *Einführung in den Heidelberger Catechismus*, Zurich 1960. Según Barth, este catecismo fue «una restitución genial de la sustancia de la Reforma» (ibíd., p. 4).
169. Léonard, o.c., II, p. 13.
170. Cf. ibíd., p. 83. Véase, además, R. Stauffer, *L'apport de Strasbourg à la Réforme française par l'intermédiarie de Calvin*, en *Interprètes de la Bible*, ya citado, p. 153-165.

ble Compagnie des Pasteurs» de Ginebra envió ochenta y ocho pastores a Francia, los cuales se vieron obligados a cambiar muy a menudo de residencia para eludir la persecución. El 25 de mayo de 1559 se reunió en París el primer sínodo calvinista, que representaba a cincuenta comunidades. Calvino envió allí algunos delegados que eran portadores de una confesión de fe de treinta y cinco artículos. A éstos el sínodo añadió otros cinco: es la *Confessio Gallicana* (CCFR 115-127), que se suele designar con el nombre de *Confession de la Rochelle*[171]. Los primeros artículos tratan de la autoridad de la Escritura (sobre todo los artículos 4-5): «Ella [la Escritura] es regla de toda verdad y contiene cuanto se precisa para el servicio de Dios y para nuestra salvación.» Trata a continuación de la doctrina de la Trinidad, la creación, el pecado original, la predestinación, la redención, la cristología, la iluminación de los creyentes por el Espíritu Santo. Afirma que sólo hay dos sacramentos (bautismo y santa cena). El calvinismo encontró en Francia adeptos en todas las clases sociales, incluso en la casa real[172]. Hay que destacar las ocho guerras de los hugonotes que devastaron el país hasta el año 1598. Especialmente cruel fue la llamada noche de san Bartolomé (23-24 de agosto de 1572), que ocasionó solamente en París el asesinato de tres a cuatro mil personas, no todas ellas adeptas a la Reforma. La complicada historia se acabó, al menos de modo generalizado, con la abjuración del jefe de los hugonotes (Enrique IV de Navarra) de su fe calvinista el 25 de julio de 1593, a fin de poder convertirse en rey de Francia. El rey, posteriormente (13. IV. 1598), promulgó el edicto de Nantes, que otorgaba a los hugonotes una posición bastante asegurada dentro del Estado. Los partidarios de la «pretendida religión reformada» (*religion pretendue réformée*) —como la llamaban entonces— obtenían la libertad de conciencia y la libertad de culto. Recibían el derecho de acceder a todos los cargos militares y administrativos. Para dirimir sus conflictos se creaban cámaras mixtas y paritarias compuestas de católicos y reformados[173].

Los Países Bajos del norte fueron ganados muy rápidamente por el

171. Sobre todas las cuestiones relacionadas con esta confesión, cf. Léonard, o.c., II, p. 98-103.
172. Sobre la complicada historia de la adaptación del calvinismo a Francia, cf. ibíd., p. 103-125; Iserloh, o.c., p. 547-550.
173. Cf. Iserloh, o.c., p. 550.

calvinismo[174]. A causa de los enormes problemas políticos que tenían con España, «el calvinismo se convirtió en la confesión de la revolución nacional»[175]. Calvino, por otra parte, comprendió muy pronto la situación de lucha de aquellas regiones que querían afirmar su identidad nacional contra la tiranía española. Y, con una gran visión político-religiosa, les proporcionó todos los medios que estaban a su alcance. Hay que tener en cuenta, además, que Calvino era natural de Picardía y su madre originaria de Cambrai. A menudo, él mismo se presentaba como belga[176]. A pesar de la dura persecución de que era objeto el calvinismo, muchos holandeses y belgas iban a Ginebra para conocer la *pure doctrine*. La personalidad más destacada fue Guy de Bray (1522-1567), natural de Bergen (Hennegau), que redactó la *Confessio Belgica* (1561)[177]. Esta confesión, a pesar de que quería ser independiente, dependía de la *Confession de la Rochelle* y de las doctrinas calvinistas sobre la predestinación y la gracia. Las provincias del norte de los Países Bajos formaron la «unión de Utrecht» y en 1609 consiguieron de hecho (de derecho, en 1648) la independencia de España, después de haberse vertido mucha sangre. En Dordrecht (1618-1619)[178] tuvo lugar un sínodo nacional, que ponía punto final al conflicto sobre la predestinación y la gracia, que desgarraba a las Iglesias reformadas y a las facultades de teología de los Países Bajos desde hacía treinta años. El 14 de noviembre de 1618 se inauguró el sínodo. Además de los sesenta y cinco pastores y laicos neerlandeses, asistieron ochenta y ocho delegaciones extranjeras (Gran Bretaña, el Palatinado, Hessen, Suiza, Bremen, etc.). La redacción de los cánones (decisiones de Dordrecht) (CCFR 312-346) fue confiada a una comisión de teólogos, que estableció que en la predestinación se excluía toda participación de la acción humana. Se rechazaba también la elección de los justos basada en la previsión de la fe o en cualquier otra cualidad del hombre. La elección era una acción absolutamente libre

174. Sobre todo el proceso en los Países Bajos, véase Léonard, o.c., II, p. 66-81; Iserloh, o.c., p. 551-556.
175. Iserloh o.c., p. 551.
176. Cf. ibíd., p. 552.
177. Sobre la *Confessio Belgica*, cf. Léonard, o.c., II, p. 159-160; Iserloh o.c., p. 553-554; Neuser, en HDG II, p. 296-297.
178. Sobre el sínodo de Dordrecht, cf. Léonard, o.c., II, p. 219-222; Iserloh, o.c., p. 556; J.P. van Dooren, *Dordrechter Synode*, en TRE IX (Berlín-Nueva York 1982) 140-147.

de la voluntad de Dios. Los cánones de Dordrecht excluyen sin paliativos cualquier posición teológica que mantenga la teoría de que la eficacia de la gracia divina dependa de la respuesta afirmativa o negativa del hombre. La cuestión de si la gracia otorgada a los elegidos podía deteriorarse era contestada negativamente.

En Escocia, el calvinismo triunfó tanto desde un punto de vista dogmático como institucional. La figura clave fue John Knox[179]. Después de algunas peripecias se refugió en Ginebra, donde conoció —según sus propias palabras— a «ese singular instrumento de Dios que es Juan Calvino». En 1560 fue formulada la *Confessio Scotica*[180], de carácter netamente calvinista y en la que Knox participó activamente. En efecto, esta confesión rechaza la transubstanciación y enseña que «el Espíritu Santo, mediante la fe verdadera, nos eleva por encima de todo lo visible, carnal y terrestre. Nos alimenta con el cuerpo, en otro tiempo roto y quebrado, y con la sangre, en otro tiempo vertida, de Cristo, quien ahora está en el cielo y se encuentra en la presencia de su Padre». Hay que hacer notar que la eclesiología y la comprensión del poder civil de la *Confessio Scotica* también son de signo calvinista.

La herencia de Calvino está muy diversificada. Téngase en cuenta que numerosos seguidores de Melanchthon como, por ejemplo, Zacharias Ursinus (1534-1583), Petrus Melius (ca. 1536-1572), Christoph Pezel (1539-1604), etc., se pasaron al calvinismo[181] y contribuyeron a la formación de la ortodoxia reformada, en lucha entonces tanto contra el luteranismo como contra el catolicismo[182]. Las nuevas Iglesias surgidas en Europa y en América del norte tendrán, de cerca o de lejos, vínculos con Calvino, a pesar de mantener a menudo posiciones (por ejemplo, en la cuestión de la predestinación o de la gracia) que el reformador de Ginebra no hubiera reconocido como propias. Mientras que el luteranismo se mantuvo, con pocas excepciones, dentro de los límites de los territorios que se convirtieron en adeptos de esta confesión durante la primera mitad del siglo XVI, el

179. *Obras: The works of John Knox*, 6 vol., Edimburgo 1846-1864. *Sobre Knox:* Léonard, o.c., II, p. 62-66; J.S. McEven, *The faith of John Knox*, Londres ²1962. *Sobre el proceso en Escocia:* Iserloh, o.c., p. 566-575.

180. Sobre la *Confessio Scotica*, cf. Léonard, o.c., II, p. 64-65; Iserloh, o.c., p. 569; Neuser, en HDG II, p. 297-299.

181. Sobre los teólogos (discípulos de Melanchthon), que se pasaron del luteranismo al calvinismo, cf. Neuser, en HDG II, p. 285-288, 291-296.

182. Cf. ibíd., p. 306-314.

calvinismo, con un talante más competitivo, penetró en otras regiones e, incluso, consiguió que muchos luteranos aceptasen su teología.

De la antigua corona catalano-aragonesa, las dos únicas figuras que alcanzaron cierto renombre dentro de la Reforma fueron Miguel Servet[183] y Pere Galès. Si incluimos a este último en el párrafo «La herencia de Calvino» es a causa de las relaciones que Galès mantuvo en Ginebra, a pesar de que en algunos aspectos fundamentales disentía del pensamiento teológico de Calvino.

Pere Galès i Reyner[184], nacido en Ulldecona hacia 1537, al parecer en el seno de una familia acomodada, estudió primeramente en Zaragoza. En 1563 se dirigió a Italia (Roma, Bolonia, Asti y Nápoles) para estudiar jurisprudencia. Regresó a Cataluña hacia 1580, donde permaneció un par de años (Ulldecona y Barcelona). Debido a la estrechez intelectual que imperaba en la península Ibérica, en 1582 volvió a Italia, y en el mes de septiembre de ese año se le puede localizar en Padua. En ese mismo año su nombre aparece entre los miembros de la Iglesia evangélica italiana de Ginebra. A principios de 1583, por recomendación de Teodoro de Beza y de Trembley, enseña allí filosofía. En aquella misma ciudad se desposa con una joven de Vicenza y a finales de 1586 se ve obligado a abandonar su cátedra ginebrina. Se dirige a Nimes (1587-1588), después a Orange, donde enseña durante tres años (1588-1591). Recibe una invitación de los hugonotes de Castres, donde reside dos años (1591-1593). El momento de ir a la Occitania calvinista no era muy propicio, porque Francia se encontraba fuertemente dividida entre los partidarios de la Liga,

183. De Servet hablaremos en el capítulo sexto de nuestra exposición en relación con el antitrinitarismo.

184. Galès no dejó ninguna obra escrita. La historiografía catalana no se ha ocupado de este personaje singular. El estudio más importante —ya muy antiguo— es el de A. Morel-Fatio, *L'humaniste hétérodoxe catalan Pedro Galès*, en *Études sur l'Espagne* (cuarta serie), París 1925, p. 221-294, que fue publicado en 1902 en el «Journal des Savants» y firmado por Ed. Boehmer y A. Morel-Fatio. En la nota 1 de la p. 221, Morel-Fatio reproduce una carta de Boehmer en la que éste declara que la paternidad del estudio es del erudito francés (*Dass Sie der Vf. sind, ist nicht zu verkennen*). J. Ventura, *Els heretges catalans*, Barcelona ²1976, p. 147-161 (*Els reformats fugitius: Pere Galès*), afirma que sigue el estudio básico de Morel-Fatio (cf. ibíd., p. 149, nota 6). En el simposio del verano de 1986 sobre el arzobispo de Tarragona, Antonio Agustín, se habló de Pere Galès, pero no hemos tenido acceso a las ponencias, no publicadas todavía en el momento de redactar este texto. En nuestra exposición seguimos fundamentalmente el trabajo de Morel-Fatio.

mayoritariamente católicos, y los del rey Enrique IV, que era protestante. Tal estado de cosas había dado pie a que Felipe II enviara allí tropas españolas.

En ese tiempo, las opiniones teológicas de Galès ya debían diferir notablemente de las de Calvino. Por este motivo no fue muy bien acogido en Castres, donde discutió encarnizadamente con algunos pastores sin llegar a ninguna clase de acuerdo. Esto le obligó a cambiar una vez más de domicilio. Su intención era dirigirse a Burdeos. El 8 de agosto de 1593, al llegar a Marmande, plaza fuerte de los católicos, los soldados de la Liga lo detuvieron, porque no hacía reverencia a las imágenes sagradas, y lo pusieron en manos del capitán Pedro Saravia, un español puesto por Felipe II a la disposición del marqués de Villars, Emmanuel-Filibert des Prez, gobernador de Guyena, y enemigo del rey hugonote. He aquí algunos fragmentos del proceso verbal de Galès: estuvo en Castres, «donde leyo dos años, y que con la lectura de los libros se aparto de algunas de las opiniones de Caluino, y que ha tenido disputas con ministros sobre esto queriendoles encaminar como se auia de entender; niega la autoridad y potestad del Papa y la confisión bocal y la misa y que no ay necesidad della ni del vso de las imágenes y otros muchos errores; trae consigo su muger y dos hijas pequeñas y vn dicipulo llamado Jaques Ferries natural de Castres; sera de 56 años, tuerto de vn ojo y ya bien cano»[185]. En una carta del 19 de agosto que Saravia envía a Felipe II escribe: «Por su confesion [de Galès] que sera (...) el mas famoso y docto erege que ha auido en Francia muchos años ha; ha sido la cabeça de los maestros de los colegios que los herejes tienen para enseñar la jubentud, pero este era desauenido con ellos, y [ha] tenido grandes disputas sobre contradezir algunas opiniones de Caluino, y enfin era su intento fundar otra seta nueua en Francia [...] Yo [Saravia] tendre la mano quanto me sea posible para que vaya en España para que la Inquisición conozca deste hombre, que entiendo se hara en ello seruiçio a Dios y a V.M^{d}, porque entre sus libros, que son diez balas dellos harto curiosos y buenos[186],

185. Cit. por Morel-Fatio, o.c., p. 228. En su viaje a Italia, Galès había caído en manos de la Inquisición romana, porque había manifestado que en cualquier tiempo y día del año se podía comer carne. Galès recibió el trato habitual y, como consecuencia, quedó tuerto.

186. Morel-Fatio, o.c., p. 276-277, siguiendo al padre Schott, afirma que los libros incautados a Galès eran sobre todo griegos. A principios del siglo XVII ya se daban por perdidos. Se cree también que estaba en posesión de diversos manuscritos *d'écrivains classiques qui pouvaient servir à améliorer le texte des auteurs dont il s'occupait.* Morel-Fatio, o.c., p. 278-279, manifiesta que *notre Catalan s'intéressait aussi à la littérature chrétienne et à la littérature catalane en langue vulgaire.*

se han hallado algunas cartas que se le han escripto en España, estando el en ella y despues que voluio a Italia, por algunas personas de consideracion de Valençia y Cataluña que estan en mi poder, y, a lo que yo veo por ellas, le deuian tener por christiano[187]; y el me confeso que para entonces ya el hauia venido de Italia con la opinio y seta de Caluino»[188].

Después de muchas peripecias y sin saberse bien cómo, Galès fue entregado a la Inquisición de Aragón (Zaragoza). Se encuentra su nombre en el auto de fe del 17 de abril de 1595 como «relaxado» *in statua*[189]. Se dispone, además, de un resumen del proceso de Galès[190]. En el mismo leemos que Galès «habia negado la auctoridad y potestad del Sumo Pontifice y el valor de la misa y el uso de las imagenes [...] quando pasaua por este rreino encontrando algunas imagenes o cruces, no les hazia reuerencia. Preso con secresto de bienes, se le hallaron ciertos papeles que, vistos y calificados, hallaron en ellos muchas proposiciones hereticas y algunos versos en oprovio de la reuerencia y adoracion de las imagenes e intercesion de los santos [...] Nego la adoracion de las imagenes y haber dia prohibido de comer carne, la inuocacion e intercesion de los santos y estar en el santisimo sacra-

187. Una consideración adecuada de las amistades de Pere Galès sería una cuestión del máximo interés. En primer lugar hay que citar a Antonio Agustín († 1586), arzobispo de Tarragona, jurista insigne. En sus *Dialogi de emendatione Gratiani* (1587), publicados poco después de su muerte, uno de los interlocutores es justamente Pere Galès. La correspondencia del arzobispo con Galès fue muy intensa, relacionada con cuestiones filológicas, con la compra de libros en Italia y con problemas de numismática. Con el humanista Isaac Casaubon (1559-1614), Galès trabó una intensa relación en Ginebra, donde ambos coincidieron como profesores (cf. Morel-Fatio, o.c., p. 266-270). Jacques Cujas (1522-1590), insigne jurista, trata a Galès de *doctissimus* y de *acutissimus* (cf. ibíd., p. 270). Otras personalidades con las que Galès tuvo contacto fueron Joan Baptista Cardona († 1589) y Pere Joan Núñez († 1602).

188. Cit. por Morel-Fatio, o.c., p. 233-235.

189. E.H.J. Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrhundert. Nach den Originalakten in Madrid und Simancas bearbeitet* II [1902], Aalen 1969, p. 40. El texto dice: «Auto de Fe am 17. April 1595. Pedro Galès, Magister der Philosophie, gebürtig aus Uldegoña an der Grenze von Cataluña und Valencia, hat in Frankreich das Luthertum gelehrt. Stirbt in Gefängnis. Relaxiert i. st.» En lugar de Ulldecona Schäfer transcribe Uldegoña.

190. Los textos del resumen del proceso de Galès son reproducidos por Morel-Fatio, o.c., p. 287-290.

mento del altar el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo y ser necesaria la confesion al sacerdote, y asi no se haber confesado de veinte y seis años a esta parte, y haber sacerdocio, porque se acabo». A continuación niega la existencia del purgatorio y censura la vida religiosa. Afirma que «ha estado en Geneua, Orange y Castres y en ellas ha ido a la cena y comulgado en la forma de los caluinistas. No quiso persignarse ni santiguarse; nego la intercesion de Nuestra Señora [...]; que no es catolica la guarda del domingo sino politica, y asi no se deben guardar las fiestas. Nego los mandamientos de la Iglesia y ser sacramentos la confirmación, el orden sacerdotal, matrimonio y extrema uncion, y ser necesario baptizarse en la niñez, y que el nombre de Papa no se debe al Romano Pontifice ni llamarse Pontifice, porque no es catolico nombre, porque en Christo que fue verdadero Pontifice se acabó el verdadero Pontificado y sacerdocio».

Esta confesión era más que suficiente para que Galès fuera condenado a la pena capital. Le salvó su estado de salud. «Habiendo hecho relación el alcalde y medico de la Inquisición de que el reo estaba enfermo a peligro de muerte, se proueyo que dos maestros de teologia, calificadores del santo oficio procurasen apartarle de sus herrores y reducirle a nuestra santa fe catolica, lo qual hicieron por dos veces y no basto, y murio pertinaz en ellos; y a instancias del fiscal se procedio contra su memoria y fama y se publicaron edictos en esta ciudad y en el lugar de Ulldecona.» Galès, una vez muerto, «fue votado a relaxar en estatua, y desenterrado su cuerpo y huesos y ansi mismo relaxados».

No hay duda que, de acuerdo con su confesión, Galès era un hereje peligroso. No ha sido posible saber fidedignamente cuáles fueron las opiniones reales de este hijo de Ulldecona, puesto que sólo poseemos la transcripción de un resumen de su proceso. Hay que hacer constar, además, que sus libros y papeles se perdieron en algún rincón del palacio de la Aljafería, sede de la Inquisición de Aragón.

Pere Galès fue una personalidad muy estimada en la Europa humanista del siglo XVI. El afecto que le mostraron Antonio Agustín, Cujas, Pere Joan Núñez, Casaubon, Ercole Ciofano, etc., es buena muestra de ello. Muy posiblemente, sus ideas religiosas tuvieron también un alto grado de originalidad. Mostró una suprema entereza ante el tribunal de la Inquisición, porque considera sus opiniones «mas conformes a la palabra de Christo y a la Iglesia apostolica [...] y que agora las queria y abrazaba como mas verdaderas y utiles a su saluacion». Quizá tenía razón Joan Baptista Cardona cuando escribía al arzobispo Agustín: «Si ahí está Pedro Galès [en Tarragona], V.S.I. le detenga, y no le dexe ir, que cierto es un gran personage, y nosotros no le hemos merecido en esta tierra.»

Capítulo quinto

LA REFORMA EN INGLATERRA

I. Introducción

Dos posiciones, prácticamente contradictorias, quieren explicar el origen y el sentido de la Reforma inglesa del siglo XVI. La primera, la más tradicional sin duda, afirma que la Reforma se produjo en Inglaterra con una diferencia notable respecto a la de otros lugares: mientras que en los países del continente, los profundos cambios religiosos ocasionaron mutaciones políticas y constitucionales, el movimiento reformador inglés fue propiciado por el gobierno, con motivaciones que tienen muy poco que ver con la religión y con la fe[1]. Stephen Neill afirma en este sentido que «la Reforma inglesa fue una reforma parlamentaria»[2], y M. Powicke no duda en escribir que fue «un acto del Estado»[3]. Otra opinión sobre el origen de la Reforma, que no tiene tanta tradición, pone de relieve las motivaciones religiosas del impulso

1. Cf. G.R. Elton, *La Reforma en Inglaterra*, en *Historia del mundo moderno*. II: *La Reforma 1520-1559*, Barcelona 1974, p. 152. J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, II, París 1955, p. 281, dice que en «Angleterre, la Réforme a été prise en main, dès l'origine, par le pouvoir civil». Desde un punto de vista católico, la obra fundamental sobre la Reforma en Inglaterra es P. Hughes, *The Reformation in England*. I: *The King's proceedings*; II: *Religio depopulata*; III: *True religion now established*, Londres ³1954, ²1954, 1954. Véase también: A.D. Tolédano, *L'anglicanisme*, París 1957; E. Iserloh, *El cisma inglés y la Reforma protestante*, en H. Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia* V, Herder, Barcelona ²1986, p. 460-476.

2. St. Neill, *El anglicanismo*, Barcelona 1966, p. 413. «El cisma de Enrique VIII no es sino un episodio del eterno conflicto entre la Iglesia y el Estado» (G. Constant, *La Réforme en Anglaterre. Le schisme anglicain. Henri VIII (1509-1547)*, París ²1930, p. 1.

3. M. Powicke, cit. por G. Gassmann, en HDG II, p. 354. Jean Delumeau, por su parte, manifiesta que la Reforma inglesa de Enrique VIII y de Isabel I no puede compararse con la de los grandes reformadores continentales del siglo XVI. Este autor es de la opinión de que los intereses de Estado no habrían triunfado si «el papado no hubiese sido tan mal considerado en las Islas Británicas desde tiempo atrás y si la Iglesia inglesa no hubiese estado acostumbrada a vivir autónomamente» (J. Delumeau, *La Reforma*, Barcelona ²1973, p. 75).

reformador inglés. «En 1520, la religión de la mayoría de los ingleses era el catolicismo; bastantes años antes de 1600 se confesaban mayoritariamente protestantes. Esta expansión del protestantismo no fue ocasionada en primer término por la acción del Estado»[4]. Hay que añadir aún que en las nuevas publicaciones sobre el origen de la Reforma inglesa, se presta mucha más atención que antes a la influencia de la teología de Lutero, Calvino y Bucer sobre los reformadores ingleses; influencia que fue poco considerada por los representantes del movimiento de Oxford[5], que en el siglo pasado reunió una mayoría importante de los intelectuales preocupados por estas cuestiones.

Nuestra exposición abarcará hasta la mitad del siglo XVII, es decir, hasta la aparición del llamado platonismo de Cambridge y de los latitudinarios, los cuales, como muy bien indica la palabra *latitude*, se calificaron por su anchura de miras y también por la liberalidad de su pensamiento y de su acción[6].

II. Situación de la Iglesia en Inglaterra inmediatamente antes de la Reforma

En Inglaterra, en los siglos XIV-XVI, la antipatía hacia el clero, en general, y hacia el papado, en concreto, era una actitud muy difundida[7]. Algunos han querido ver en las doctrinas de John Wiclef (1324 ó 1330-1384) el origen remoto de la Reforma inglesa. Este teólogo ha sido llamado, por ello, con el nombre de «estrella matutina de la Reforma». Sin embargo, no parece que su influencia haya sido decisi-

4. A.G. Dickens-D. Carr, *The Reformation in England to the accession of Elizabeth I. Documents of modern history*, Londres 1976, p. 1.

5. Cf. E.G. Rupp, *Studies in the making of english protestant tradition*, Cambridge 1966, p. XIII-XIV.

6. Hemos de advertir que en esta exposición no nos referiremos a Escocia, aunque a partir de la muerte de Isabel I (1603) la suerte de Inglaterra y de Escocia va por los mismos derroteros.

7. Sobre la situación de Inglaterra antes de la Reforma, véase la exhaustiva exposición de Hughes, o.c., I, 1.ª parte, cap. I-III.

va en este sentido[8]. Lo que realmente tuvo un efecto de gran importancia en la aceptación de las ideas reformistas fue el odio popular al clero «a causa de la riqueza que poseía y de la riqueza que ambicionaba»[9]. En efecto, una tercera parte de las tierras productivas del país se encontraba en manos del clero. Además, el aumento constante de las exacciones, sobre todo de los diezmos, era la causa de un fuerte anticlericalismo, tanto en las clases bajas como en la nobleza[10].

Un segundo aspecto que, a la larga, incidió decisivamente en el desarrollo de los acontecimientos, fue la voluntad de los ingleses, y en primer término del rey, de independizarse de cualquier tipo de poder extranjero. Esto significaba asumir el gobierno de la Iglesia[11]. Hay que tener en cuenta que, desde el siglo XIII, tanto el clero como los soberanos ingleses aspiraban a una total autonomía respecto a la Iglesia romana; autonomía que se refería a las cuestiones financieras y disciplinarias, por más que en los asuntos doctrinales y litúrgicos querían continuar dependiendo de Roma.

Hay que citar un tercer factor, que en sus consecuencias fue ambiguo, ya que dio lugar a los comportamientos más comprometidos, tanto desde un punto de vista cismático como ortodoxo. Nos referimos al impacto que tuvo en Inglaterra el pensamiento de Erasmo de Rotterdam[12]. En efecto, este humanista había residido en Inglaterra en diversas ocasiones entre el 1499 y el 1517. Tenía gran amistad con John Colet, profesor de Oxford, y posteriormente deán de San Pablo

8. Cf. Tolédano, o.c., p. 15-16; Neill, o.c., p. 18-19; Elton, o.c., p. 153. Sin embargo hay que tener en cuenta que a través del movimiento de los *lollards*, vivo todavía en el siglo XVI, las ideas de Wiclef siguieron circulando entre el pueblo. La idea clave de los *lollards* era que «todo hombre o toda mujer que son mansos de espíritu y ruegan a Dios para obtener su ayuda, comprenderán toda la sagrada Escritura». Según N. Sykes, *The english religious tradition*, cit. por Neill, o.c., p. 19, nota, cuando el luteranismo llegó a Inglaterra en el siglo XVI, muchos creyeron que se trataba de la continuación del viejo lollardismo. Sobre la posible aplicación que Enrique VIII hizo de las ideas de Wiclef, cf. Constant, o.c., p. 6-8.

9. Elton, o.c., p. 152. Sobre la situación moral del clero, cf. P. Janelle, *El cisma anglicano*, en Fliche-Martin (dir.), *La crisis religiosa del siglo XVI* [1950], Valencia 1978, p. 411-412.

10. Cf. Constant, o.c., p. 5-6, 10-15; Janelle, o.c., p. 414-416; íd., *L'Angleterre catholique à la veille du schisme*, París 1935, p. 43-48. Este sentimiento anticlerical era especialmente intenso en las regiones del sur, sobre todo en Londres.

11. Cf. Tolédano, o.c., p. 18-20; Elton, o.c., p. 153-154.

12. Sobre lo que sigue, véase Constant, o.c., p. 8-10; Lecler, o.c., II, p. 283; Léonard, o.c., II, p. 189-190.

en Londres. En 1511, Erasmo fue huésped de sir Thomas More, en cuya casa redactó el *Elogio de la locura*. El mismo año, otro humanista, John Fisher, que más tarde sería mártir como el mismo Tomás Moro, nombró a Erasmo profesor de griego de la universidad de Cambridge. A todo esto hay que añadir que el mismo rey, Enrique VIII, era «un hombre culto, amigo de las letras y de la filosofía, que tenía en alta estima a los escritores y a los sabios»[13]. Se le creía dispuesto a llevar a término una reforma evangélica de la Iglesia en el sentido propugnado por Erasmo. Desde otra perspectiva, sin embargo, el método utilizado por los humanistas podía ser una puerta abierta a actitudes sumamente críticas hacia la Iglesia, a sarcasmos fáciles contra el culto exagerado a las reliquias y a la práctica de peregrinaciones, a ataques abiertos contra un clero ignorante y tenido en menos por la clase media (*gentlemen*)[14].

En cuanto a la presencia de elementos protestantes en los años inmediatamente anteriores a la ruptura inglesa con Roma, no parece que fueran ni muchos ni muy numerosos ni muy decisivos. Parece ser que algunos libros de Lutero eran leídos en Inglaterra antes de 1521. El centro intelectual donde tenían lugar esas lecturas era Cambridge. Un grupo de jóvenes se reunía en la «Taberna del Caballo Blanco» —llamada también «Germania»—, con la finalidad de leer allí algunos escritos de los reformadores alemanes[15]. Janelle escribe que «los luteranos de Cambridge no parece que profesaran las nuevas doctrinas con excesivo entusiasmo, puesto que muchos de ellos abjuraron ante los tribunales eclesiásticos y fueron condenados como relapsos»[16]. Hay que tener en cuenta, además, que Enrique VIII había combatido a Lutero, incluso antes de Erasmo. En el mes de julio de 1521 publicó su *Assertio septem sacramentorum*, que iba dirigida contra el *De captivitate babylonica*. El mismo rey insistió a Erasmo para que entrara en la controversia antiluterana[17]. De hecho, el *De libero arbitrio* de Erasmo le fue dedicado.

13. A. Renaudet, cit. por Léonard, o.c., I, p. 190.

14. Cf. Constant, o.c., p. 8-9.

15. Cf. la minuciosa exposición de Hughes, o.c., I, 2.ª parte, cap. III. Además: Neill, o.c., p. 42-43. Entre los asistentes, se puede mencionar a Bale, Bilney, Cranmer, Latimer, Coverdale y, sobre todo, Tyndale, el futuro traductor del Nuevo Testamento al inglés (cf. Janelle, *El cisma anglicano*, ya citado, p. 416).

16. Janelle, o.c., p. 418.

17. Enrique VIII dedicó su libro al papa León X. Éste le concedió el título de

La Reforma en Inglaterra se produjo con una diferencia notable respecto a la de otros lugares: mientras que en los países del continente los profundos cambios religiosos dieron lugar a nuevas configuraciones de la vida pública, en Inglaterra la separación de Roma fue emprendida «desde arriba», con motivaciones que tenían muy poco que ver con la fe. Tres etapas bien diferenciadas marcan los acontecimientos en Inglaterra: 1) el reinado de Enrique VIII (1509-1547), en el que él mismo sustituyó al papa como cabeza de la Iglesia inglesa; 2) la minoría de edad de Eduardo VI (1547-1553), durante la cual se organiza la penetración del protestantismo; 3) el establecimiento definitivo del anglicanismo por obra de Isabel I (1558-1603). Cada una de estas etapas se encuentra determinada por acontecimientos políticos muy concretos, que configuraron las posiciones teológicas de los principales protagonistas.

III. Enrique VIII (1509-1547)

No es posible entrar aquí en la difícil cuestión del divorcio de Enrique VIII de Catalina de Aragón. «Mientras el rey se mantuviera al lado del papa, la Iglesia estaba salvada de cualquier reforma. La trascendencia de la decisión de Enrique de divorciarse de Catalina de Aragón radica en eso: convirtió al rey de defensor del papa en su enemigo más feroz [...] Sin divorcio no habría habido reforma, lo que no significa en modo alguno decir que en la reforma no intervino más factor que el divorcio»[18].

A partir del acto de potestad real con el que se había resuelto la cuestión del divorcio de Enrique VIII, la historia de Inglaterra y la de su Iglesia seguirán un camino muy preciso. En 1531, el rey fue reconocido como «protector y cabeza suprema de la Iglesia inglesa y de su clero» con la cláusula limitadora: «en tanto lo permita la ley de Cristo»[19]. El *Act of Supremacy* (1534) —ya sin la cláusula anterior— otorga al rey todo el poder para definir doctrinas y condenar herejías.

defensor fidei. Los soberanos ingleses todavía lo ostentan en sus escudos y en las monedas.

18. Elton, o.c., p. 154. Sobre el complicado divorcio de Enrique VIII, véase Hughes, o.c., I, 2.ª parte, cap. IV. Además: Constant, o.c., p. 18-45; Janelle, *L'Anglaterre catholique*, ya citado, p. 80-131; Léonard, o.c., I, p. 191-193.

19. Léonard, o.c., I, p. 192, afirma que es significativo que la Reforma inglesa

La supremacía real fue interpretada y ejercida por Enrique VIII y sus sucesores como *potestas iurisdictionis* y no como *potestas ordinis*. De esta manera se ponía en práctica el *principio erastiniano*[20], según el cual la nación se compone de un ámbito secular y de otro clerical. Los miembros de ambos eran súbditos de la corona inglesa y se encontraban bajo la jurisdicción del «protector y cabeza suprema de la Iglesia». En 1533, Enrique VIII nombró a Thomas Cranmer (1489-1556) arzobispo de Canterbury[21]. Cranmer tenía veleidades reformistas y ejercía gran influencia sobre el rey[22]. Consecuencia de ello fue la publicación de las *Royal Injunctions* (1538), donde se ordena que en todas las comunidades hay que explicar públicamente la Biblia.

empiece con una afirmación de cesaropapismo, que será una de las notas características de toda la historia posterior de la Iglesia de Inglaterra.

20. El erastianismo deriva, más la expresión que la doctrina en concreto, de Thomas Erastus (o Lüber, o Liebler, o Lieber), nacido en Baden (Suiza) el 7.IX.1524. Fue un médico famoso, pero su pasión era la teología. Su obra capital fue *Las 75 tesis* (1568), en la que defendía la teoría de que todo tipo de transgresión (espiritual o material) se hallaba bajo la jurisdicción del soberano. Se construyó una teoría política, llamada erastianismo, que no tiene mucho que ver con la figura histórica de Erastus. Esta teoría adquirió un relieve especial en la Reforma inglesa. En el *Act of Supremacy* de Isabel I (1558) se modificaba la posición de su padre (Enrique VIII), que era *Head of the Church* y la soberana se convertía en *Supreme Governor of this realm as well in all spiritual or ecclesiatical things or causes as temporal.* Sobre Erastus, cf. J.Y. Evans, *Erastianism*, en ERE V (Edimburgo 1912) 358-366, esp. 364-365; M.L. Fell, *Erastianism*, en *New Catholic Encyclopaedia* V, Nueva York-St. Louis 1967, p. 511-512.

21. Hay que tener en cuenta que Cranmer se había casado con una sobrina del reformador alemán Andreas Hosemann (llamado Osiander) (1498-1552). En 1532, el embajador inglés cerca de Carlos V, sir Thomas Elyot, acompañado de Cranmer, visitó Nuremberg y tuvo la oportunidad de asistir a una celebración litúrgica en alemán. Es entonces cuando Cranmer se casó con Margarita, sobrina de Osiander. *Sobre Cranmer*: A.F. Pollard, *Thomas Cranmer and the english Reformation,* Nueva York 1906, obra antigua, pero todavía muy útil; J. Ridley, *Thomas Cranmer,* Oxford 1962; G.R. Elton, *Cranmer, Thomas,* en TRE VIII (Berlín-Nueva York 1981) 226-229. *Obras de Cranmer: Miscellaneous writings and letters of archbishop of Canterbury, martyr 1556,* Cambridge 1846. Sigue siendo imprescindible por la documentación que aporta: J. Strype, *Memorials of the most reverend father in God Thomas Cranmer, sometimes lord archbishop of Canterbury,* nueva ed. en dos volúmenes por Ph.E. Barnes, Londres 1853.

22. V. Vinay, *La Riforma protestante,* Brescia 1970, p. 231, sostiene la opinión de que Cranmer estaba fuertemente influido por la lectura del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, que afirmaba la supremacía del poder civil sobre el eclesiástico en un sentido democrático. Enrique VIII y sus ministros, afirma Vinay, no eran demócratas. El rey hizo traducir al inglés el *Defensor pacis* por W. Marshall, pero mandó que se suprimiesen los fragmentos que no estaban de acuerdo con la doctrina real.

Thomas Cromwell (ca. 1485-1549) fue nombrado (1535) vicario general del rey para las cosas espirituales. Este cargo le confirió poder por encima de los nobles y de la jerarquía eclesiástica. «La situación de Cromwell es única en la historia de Inglaterra. En las convocaciones toma asiento por sobre los obispos y los arzobispos; en el parlamento, se sitúa delante de los nobles; la ley de la precedencia de 1539 le confiere un rango inmediato al de los príncipes de sangre»[23]. Cromwell, de manera paradójica, conjugaba una profunda admiración por los escritos de Maquiavelo con una gran simpatía por las ideas de Lutero[24].

Las reacciones en contra de la política de Enrique VIII no fueron muy intensas, puesto que Inglaterra siempre había vivido con cierta lejanía respecto a la Iglesia romana[25]. El canciller Tomás Moro y el obispo de Rochester, John Fisher, fueron las dos personalidades más importantes que se opusieron a los designios del rey. El 22 de junio de 1535, Fischer y, el 6 de julio, Moro, fueron decapitados[26]. Otro personaje que se mantuvo fiel a Roma fue el cardenal Reginald Pole (1500-1558)[27], que fue encargado por el papa Paulo III de diversas misiones cerca de Carlos V y de Francisco I, a fin de que intervinieran contra Enrique VIII.

23. Constant, o.c., p. 184; cf. Delumeau, o.c., p. 76. Sobre Cromwell, cf. Constant, o.c., p. 174-186; Th. Maynard, *The crown and the cross. A biography of Thomas Cromwell,* Nueva York 1950; G.R. Elton *Thomas Cromwell's decline and fall,* «Cambridge historical journal» (1951) 150-185.

24. Cf. Delumeau, o.c., p. 76.

25. Se comprende mejor la marcha de los acontecimientos si se tiene en cuenta la «idea imperial» de Enrique VIII; idea que habían heredado tanto él como el pueblo inglés (cf. P.A. Sawada, *Das Imperium Heinrichs VIII. und die erste Phase seiner Konzilspolitik,* en *Reformata reformanda. Festgabe für J. Jedin* I, Münster 1965, p. 476-507).

26. Cf. Constant, o.c., cap. V; Neill, o.c., p. 37-41. Hay que advertir que no fueron los únicos. Así, por ejemplo, el prior de la cartuja de Londres, John Houghton, juntamente con algunos cartujos más, sufrieron una muerte terrible por oponerse a los designios reales (cf. Constant, o.c., p. 71-72, 463-464; Léonard, o.c., I, p. 195). Hay que señalar también la revuelta (1536) en los condados de Lincoln y de York, llamada «peregrinación de la gracia», que fue muy fácilmente vencida (cf. Constant, o.c., p. 96-104). Esta débil resistencia a la voluntad real permitió a Enrique VIII secularizar más de un millar de conventos y apoderarse de sus rentas (unas *200 000* libras anuales) (cf. Léonard, o.c., I, p. 195-196).

27. Sobre Pole, cf. Constant, o.c., p. 153-173; W. Schenk, *Reginald Pole, cardinal of England,* Nueva York 1950.

El primer documento religioso publicado por Enrique VIII fue los *Ten Articles* (1536), que muestran una fuerte influencia luterana. El artículo I presenta la función normativa de la Escritura[28]; el número de los sacramentos se reduce a tres: bautismo (art. II), penitencia (art. III) y eucaristía (art. IV); el artículo V trata de la justificación. Los artículos VI-X muestran un carácter de compromiso. Así, por ejemplo, los artículos VII y VIII tratan positivamente sobre la veneración de los santos y de las oraciones dirigidas a ellos; el artículo X se refiere a las oraciones por los difuntos. El arzobispo Cranmer publicó en 1538 los *Thirteen Articles,* que se apoyan directamente en los artículos de Wittenberg de 1536 y en la *Confessio Augustana.* Estos artículos no fueron reconocidos por Enrique VIII, pero influyeron muy decisivamente en la redacción de los 42 artículos que publicó Cranmer en 1553, que son la base de los 39 artículos que constituyen el fundamento doctrinal de la Iglesia de Inglaterra (1563-1571). En efecto, los *Thirteen Articles* fueron el medio que hizo posible la penetración de las doctrinas luteranas en la redacción final de los 39 artículos, puesto que aquéllos (con la excepción del artículo XIII: resurrección de los muertos y juicio final) toman formulaciones literales de los documentos simbólicos luteranos.

El segundo documento doctrinal publicado por Enrique VIII fue el *Bishop's Book* (título oficial: *The Institution of a Christian Man*) (1537), que es un intento de coordinar las opiniones de los grupos conservadores y los reformistas. En este documento se regula la doctrina de los siete sacramentos, de la confesión de fe, de los diez mandamientos, del padrenuestro y del avemaría, de la justificación y del purgatorio. Los autores principales del *Bishop's Book* fueron Cranmer y los obispos Fox y Latimer. Se pueden detectar en dicho documento claras reminiscencias del catecismo de Lutero. Los cuatro sacramentos (confirmación, extremaunción, orden y matrimonio) están claramente subordinados a los tres «sacramentos bíblicos» (bautismo, confesión y eucaristía)[29]. El rey no vio con muy buenos

28. También se habla de la «Tradición», que se reduce al símbolo apostólico, al niceno y al símbolo de Atanasio. Sobre lo que sigue, cf. Hughes, o.c., I, p. 348-349; II, p. 22-60 (*The changing belief*).

29. En 1550, Th. Cranmer publicó una obra titulada *A defence of the true and catholic doctrine of the sacrament,* que iba dirigida directamente contra Gardiner. Según Neill, o.c., p. 72, no se ve muy claro cuál era la doctrina eucarística que mantenía Cranmer. Lo único que no ofrecía dudas es que rechazaba la transubstanciación.

ojos este documento, a pesar de haber sido impreso en la imprenta real.

Los últimos años de Enrique VIII se caracterizan por un progresivo retorno a la doctrina tradicional. En 1539 fue aprobada el *Act of Six Articles*, en la que se presenta como teología oficial: 1) la doctrina de la transubstanciación; 2) la privación del cáliz a los laicos; 3) el celibato de los sacerdotes; 4) el voto de castidad de las personas consagradas; 5) la misa privada; 6) la confesión auricular[30]. El arzobispo Cranmer presidió una comisión que en 1543 publicó *A Necessary Doctrine and Erudition for Any Christian Man* (popularmente: *King's Book*) que, con la aprobación del rey y del parlamento, continuaba la acción recatolizadora del *Act of Six Articles*[31]. Una de las cuestiones que en este nuevo documento se afirman con más fuerza es la unión indisoluble de la justificación y de las buenas obras: «La palabra "justificación" indica nuestro ser justos ante Dios. Y aunque Dios es la causa más importante de esta justificación en nosotros, con todo, plugo a la suprema bondad de Dios que el hombre, mediante su libre consentimiento y su obediencia, sea cooperador en la obtención de su propia justificación; mediante la gracia y el auxilio de Dios, el hombre ha de llevar a término aquellas obras que le son necesarias para la justificación.» A pesar de su tradicionalismo doctrinal, el *King's Book*, desde una perspectiva eclesiológica, sigue el proceso de separación de la Iglesia anglicana con respecto a Roma[32]. Este documento puso los fundamentos para la reforma doctrinal y litúrgica, que llevarán a cabo Eduardo VI e Isabel I[33].

30. En noviembre de 1538, Enrique VIII prohibía el matrimonio de los sacerdotes. Cranmer tuvo que mandar a su mujer al continente. El *Act of Six Articles* fue llamada el «azote de seis cuerdas» y también «los artículos de sangre».

31. El *King's Book* recomendaba la devoción a la virgen María y a los santos. En 1546 se prohíbe la lectura privada de la Biblia (cf. Léonard, o.c., I, p. 199).

32. Léonard, ibíd., afirma que la doctrina del *King's Book* representa la reafirmación de los aspectos principales de la doctrina católica. Parecía, pues, que tenía que ser muy fácil obtener un acuerdo con el papado, para poner fin al cisma. Sin embargo, esta conclusión entraba en conflicto con la única religión que Enrique VIII había conservado: la de su supremacía en todos los ámbitos de la existencia.

33. Gossmann, en HDG II, p. 361.

IV. Eduardo VI (1547-1553)

En 1547 moría Enrique VIII y subía al trono su hijo Eduardo VI, que, a causa de su minoría de edad, tuvo como regentes, primeramente al conde de Hertford, quien con la ayuda de sir William Page se hizo nombrar Lord Protector y duque de Somerset[34], y, después, al conde de Warwick, posteriormente duque de Northumberland. El rey, según todos los testimonios de la época, era muy inteligente y preocupado por las cuestiones teológicas. Era, sin embargo, de constitución enfermiza y murió tempranamente (1535)[35].

En 1549 se publicó el primer *Book of the Common Prayer*, que había sido escrito por Cranmer y sus colaboradores[36]. Contiene las ordenaciones para la liturgia matutina y vespertina, así como la manera de celebrar la cena del Señor, el bautismo, la confirmación, el matrimonio y los entierros. La intención de este libro de oración se pone de relieve en el prólogo: «Con esta ordenación, los sacerdotes no precisarán otros libros para el servicio público: bastarán este libro y la Biblia. Al pueblo no le harán falta tantos libros como en tiempos pasados. Y donde antes, en este reino, había tanta diversidad en la recitación y en el canto (algunos seguían los ritos de Salisbury, otros los de Hereford, algunos los de York y otros los de Lincoln), de ahora en adelante todo el reino tendrá un solo rito.» A pesar de las sucesivas modificaciones que ha sufrido el *Book of the Common Prayer*, se puede afirmar que el anglicanismo, aún en nuestros días, vive de esta obra genial.

La comprensión de la cena era una de las cuestiones centrales en las primeras fases de la reforma inglesa. En el *Book* de 1549 se mantenían la estructura litúrgica así como las ceremonias y los ornamentos

34. Somerset era un hombre justo, más humano que la mayoría de sus contemporáneos, pero no suficientemente oportuno para manejar los diversos partidos políticos (cf. Neill, o.c., p. 59). Elton dice del duque de Somerset que, aunque era «generoso, liberal en la política y dispuesto a socorrer a los pobres, demostró ser arrogante, insaciable y carente de tacto en el trato con sus iguales» (Elton, *La Reforma en Inglaterra*, ya citado, p. 164). Sobre el reinado de Eduardo VI, en general, véase Hughes, o.c., II, 2.ª parte, cap. I-V.

35. Se pueden hallar los escritos (de propia mano o atribuidos) de Eduardo VI en: *Writings of Edward the Sixth, William Hugh, Queen Catherine Pass, Anne Askew, Lady Grey, Hamilton, and Balnaves*, Londres 1836.

36. Sobre el primer *Book of the Common Prayer*, cf. Neill, o.c., p. 62ss.

tradicionales[37]. Pero se procuró modificar el carácter de sacrificio de la misa y se prohibió la elevación del pan y del cáliz. De este modo, las nuevas formulaciones «podían» ser entendidas en un sentido protestante, aunque dejaban abierta la posibilidad para una interpretación católica. Algunos han considerado la liturgia eucarística de Cranmer como una genialidad, porque escribió unos textos idóneos para complacer a católicos y protestantes[38]. Otros, entre ellos el anglicano Gregory Dix, creen que la concepción litúrgica de Cranmer es fundamentalmente zuingliana[39]. Hay autores (W. Dugmore, P. Brooks, H. Davies y E.P. Echlin) que afirman, al contrario, que el arzobispo sostenía una doctrina eucarística de cariz calvinista[40], mientras que F.A. Gasper y E. Bishop creen que el *Book* de 1549 tiene carácter francamente luterano[41].

La ordenación de la cena del Señor en el *Book of the Common Prayer* de 1549 era[42]:

Exhortación
Ofertorio
Preparación del pan y del vino
Prefacio
Sanctus
Canon (que podía ser propio)

37. C. Buchanan, *The Lord's Supper according to the Book of the Common Prayer*, en *Coena Domini* I, ya citado, p. 377-388, ofrece los aspectos más importantes de los textos eucarísticos de los años 1548, 1549, 1552, 1637 y 1662. Además, reproduce los textos (p. 395-406 [versión de 1549] y p. 406-408 [las variaciones introducidas en 1552 en el texto de 1549]). Buchanam (p. 377-378) aporta la bibliografía más importante sobre esta cuestión.

38. Véase, por ejemplo, T.M. Parker, *The english Reformation*, Oxford [2]1973, p. 107. Véanse las ilimitadas alabanzas de Neill, o.c., p. 47, a Cranmer. Sobre el proyecto de este último en todo su conjunto, cf. E.R. Rathcliff, *The liturgical work of archbishop Cranmer*, «Journal ecclesistical history» 7 (1956) 189-203.

39. Cf. G. Dix, *The shape of the liturgy* [1945], p. 656-674 *(Cranmer's liturgical work)*. Tavard, *La poursuite de la catholicité*, ya citado, p. 31, escribe: «La recherche de la catholicité par Cranmer finit sur la route de Zurich.» De la eucaristía, no quedaba más que «una présence "spirituelle", réduite à une absence réelle [de Cristo]» (ibíd., p. 34). En cambio, Gassmann, en HDG II, p. 366, rechaza totalmente que Cranmer fuese zuingliano.

40. Cf. Gassmann, en HDG II, p. 364.

41. Cf. ibíd.

42. Buchanan, o.c., p. 380-381.

1. Intercesión
2. Conmemoración del sacrificio de Cristo
3. *Epiclesis*
4. Palabras de la institución
5. *Anamnesis* y oración de oblación
6. Doxología

Padrenuestro
La paz y «Cristo, nuestro cordero pascual»
Breve exhortación
Confesión general
Absolución
Palabras de aliento
Distribución (mientras se canta el *Agnus Dei*)
Postcomunión
Oración de acción de gracias
Bendición final

La diversidad de interpretaciones del primer libro de oración y, en especial, la *Censura Martini Buceri super libro Sacrorum, seu ordinationis ecclesiae atque ministerii ecclesiastici in Regno Angliae*[43] decidieron a Cranmer a hacer una revisión a fondo del mismo. El resultado fue el segundo *Book of the Common Prayer*, que fue introducido oficialmente por el parlamento en 1552 mediante el *Act of Uniformity*. Según Buchanan[44], los cambios que sufrió el ritual de la cena de 1552 en comparación con el de 1549 son:

1) supresión de la anamnesis; 2) revisión de la oblación, que se puso después de la comunión como una alternativa a la plegaria de acción de gracias; 3) el padrenuestro se sitúa después de la distribución; 4) se suprimía la paz (y «Cristo, nuestro cordero pascual»); 5) la confesión, la absolución y las palabras de aliento se ponían detrás de la exhortación y antes del *Sursum corda* del prefacio.

Hay que tener en cuenta que allí de donde podía inferirse una asociación objetiva del cuerpo y de la sangre de Cristo con los elementos (pan y vino), se modificó la antigua fórmula en un sentido reformado e, incluso, zuingliano. Gassmann afirma que esta nueva

43. Hay que recordar que Bucer se hallaba desde 1549 en Cambridge. Lo que más criticó del primer libro de oración fue la consagración de los elementos, las oraciones por los difuntos, la epiclesis y el mantenimiento de las formas externas (arrodillarse, ornamentos, bendiciones, etc.).

44. Cf. Buchanan, o.c., p. 381-382.

concepción de la cena puede calificarse de «simbólica, conmemorativa, subjetiva y recepcionística»[45]. Se le añadió la llamada *Black Rubric*, en que se decía que había que arrodillarse para recibir la comunión en señal de reverencia, pero se desaprobaba cualquier intención de adorar los elementos o de la *real and essencial presence* de la carne y de la sangre de Cristo[46]. La composición eucarística de Cranmer (1552) ha sido calificada por Gregory Dix como «el único intento serio que se hizo para dar una expresión litúrgica a la doctrina de la "justificación por la fe sola". Si, finalmente, el intento no tuvo éxito [...], esto ha de atribuirse a la naturaleza imposible del cometido, pero no a los esfuerzos que se emplearon para llevarlo a término»[47].

El *Book* de 1552 solamente fue utilizado durante un año[48]. En 1553 subía al trono María Tudor, que se propuso «reintegrar el reino a la verdadera fe, obtener la absolución del papa por el cisma y destruir la herejía»[49]. El instrumento elegido para llevar a buen fin el programa de la reina María era el cardenal Reginald Pole, quien, por desgracia, «era uno de esos brillantes teóricos, pero que en la práctica no son sino mediocres hombres de Estado»[50].

45. Gassmann, en HDG II, p. 365.

46. Cf. Buchanan, o.c., p. 383; Gassmann, en HDG II, p. 365. La *Black Rubric* dice: «El pan y el vino, en el sacramento, permanecen en sus substancias naturales y no deben ser adorados [...] El cuerpo natural y la sangre natural de nuestro Salvador Jesucristo están en el cielo y no aquí (*they are in heaven and not here*). Porque es contra la verdad del verdadero cuerpo natural de Cristo (*agaynst the trueth of Christes true natural bodye*) encontrarse al mismo tiempo (*at one tyme*) en más de un lugar (*in moe places then in one*)» (cit. por Buchanan, o.c., n.º 483, p. 408).

47. Dix, o.c., p. 672.

48. Otra contribución importante de Cranmer a la consolidación de la Reforma fue la redacción del primer *Ordinal* (1550) de la Iglesia anglicana. La ayuda de Bucer parece que fue importante, sobre todo mediante su escrito *De ordinatione legitima*. Se mantiene la triple división ministerial: obispo, presbítero y diácono. Las tres fórmulas de ordenación permiten ver la ruptura con la Iglesia romana. Así, por ejemplo, la *porrectio instrumentorum* como expresión de la concesión de la potestad sacramental, que tradicionalmente se significaba con la entrega del cáliz y de la patena, en el *Ordinal* se vincula con la entrega de la Biblia.

49. Elton, o.c., p. 167. No entra en nuestra exposición la consideración del reinado de María Tudor, tan vituperado por la historiografía protestante.

50. Ibíd. Sobre Pole, véase nota 27.

V. Isabel I (1558-1603)

El mismo día de noviembre de 1558 murieron la reina María y el cardenal Pole. Subió al trono de Inglaterra Isabel[51], hermana de María e hija de Ana Bolena. Parece ser que su primera intención fue poner punto final a las querellas religiosas. Para evitar la proliferación de las polémicas prohibió que católicos y anglicanos se trataran mutuamente de herejes. En este sentido publicó el *Act of Supremacy* (1559), donde se afirma que en la Iglesia de Inglaterra nadie «tendrá ni poder ni autoridad de ordenar, de decidir o de juzgar que un asunto o una causa son heréticos». Se atribuye esta función al Parlamento con «el asentimiento del clero reunido en convocatoria»[52]. Al propio tiempo, a través del *Act of Uniformity* (1559) se restablecía la situación eclesiástico-doctrinal del tiempo de Eduardo VI. Esto significaba que el *Book of the Common Prayer* de 1552, con unas pocas pequeñas correcciones, volvía a tener validez[53]. La posición religiosa de Isabel quedó afirmada en el año 1563 con la publicación de los 39 artículos, que fueron reafirmados en 1571[54].

Los 39 artículos de Isabel son prácticamente idénticos a los que en 1553 había publicado Cranmer con la aprobación de Eduardo VI[55]. No fueron admitidos: el artículo 10 sobre la gracia; el artículo 16 sobre la blasfemia contra el Espíritu Santo; el artículo 39 sobre la

51. Sobre Isabel I, cf. Hughes, o.c., III, *passim*; Tavard, o.c., p. 325-349; W.P. Haugaard, *Elizabeth and the english Reformation*, Cambridge 1968; G.R. Elton, *Elisabeth, Königin von England*, en TRE IX (Berlín-Nueva York 1982) 509-513.

52. Véanse los textos en G. Tavard, *Éscriture ou Église? La crise de la Réforme*, París 1963, p. 326. Matthew Parker, arzobispo de Canterbury (1559-1575), en sus *Advertencias* (1568), captó las dificultades que podría suscitar esta ordenación y, en consecuencia, escribió que los decretos de Su Majestad la reina respecto de la administración de la palabra y de los sacramentos son impuestos «como leyes que tienen la misma autoridad que la eterna palabra de Dios, las cuales, en consecuencia, obligan absolutamente en conciencia a los súbditos de Su Majestad» (cit. por Tavard, o.c., p. 326).

53. Las principales correcciones fueron: la unión de las fórmulas, más bien objetivas, del *Book* de 1549, con las fórmulas, más bien subjetivas, del *Book* de 1552; la supresión de la *Black Rubric* y la introducción de ornamentos para la celebración de la cena (cf. Neill, o.c., p. 71).

54. Los 39 artículos tienen todavía autoridad en la Iglesia de Inglaterra de nuestros días (cf. Neill, o.c., p. 75). Gassmann, en HDG II, p. 372-374, pone de relieve los aspectos de los 39 artículos directamente influidos por la *Confessio Augustana* y por la *Confessio Wirtembergica*.

55. Se trata de los 42 artículos (cf. p. 417 de esta exposición).

resurrección de los muertos; y el artículo 42 que afirmaba que, finalmente, todos los hombres se salvarían. Se refuerza la doctrina sobre la justificación (art. 11): «Únicamente a causa de los méritos de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, mediante la fe, no a causa de nuestras obras, somos considerados *(reputamur, accounted)* como salvados»[56]. Respecto a la eucaristía (art. 28) se mantiene una posición de fuerte resabio calvinista: «En la cena, el cuerpo de Cristo es dado, recibido y comido de manera celestial y espiritual. El medio que permite que el cuerpo de Cristo sea recibido y comido en la cena es la fe»[57]. Se procuró también limar la formulación sobre la autoridad del rey sobre la Iglesia inglesa. Sin embargo, se mantenía explícitamente su jurisdicción sobre todos los estamentos civiles y eclesiásticos, los cuales no podían someterse a ninguna clase de autoridad situada fuera del reino inglés (art. 37). Algunos artículos están explícitamente redactados contra Roma. Así, por ejemplo, contra el poder de jurisdicción papal (art. 37). Se afirma también que la Iglesia romana ha errado en cuestiones de fe (art. 19), que los concilios generales pueden equivocarse (art. 21). Se niegan los méritos (art. 12), las buenas obras (art. 11-12), el purgatorio (art. 22), la gracia *ex opere operato* (art. 25), la transubstanciación (art. 28) y la misa como sacrificio (art. 29). Se afirma con gran énfasis la suficiencia de la sagrada Escritura para la salvación del creyente (art. 6). Los 39 artículos no forman un todo estrictamente sistemático. De todos modos, puede establecerse la siguiente articulación[58]:

1) art. 1-5: confesión trinitaria y cristológica;
2) art. 6-8: norma de la fe (Antiguo y Nuevo Testamento; las tres confesiones antiguas);
3) art. 9-18: complejo ántropo-soteriológico (pecado original, libre albedrío, justificación, buenas obras, etc.);

56. Cit. por Gassmann, en HDG II, p. 370.

57. Cit. en ibíd. El art. 28 rechaza explícitamente la doctrina de la transubstanciación (cf. Neill, o.c., p. 72). La presencia de Cristo en la eucaristía, de acuerdo con la doctrina de los 39 artículos, es una «presencia espiritual» (ésta ya era la opinión de Cranmer). «Presencia espiritual» significa «la presencia de Cristo en el Espíritu Santo, [la cual es] más rica, más plena, más gloriosa que la que sus adversarios [los de Cranmer] afirmaban en la "presencia real", del mismo modo que la vida resucitada de Cristo es más rica y gloriosa que su vida en el tiempo de la encarnación» (Neill, o.c., p. 73-74).

58. En la división que sigue hay que tener en cuenta que el art. 22 (purgatorio) y el art. 24 (lengua vulgar) no quedan incluidos en la misma.

4) art. 19-21, 23, 26, 32-36: la Iglesia y su autoridad (con inclusión de los ministerios);
5) art. 25-32; sacramentos;
6) art. 37-39: la Iglesia y el mundo.

Los dos teólogos que a partir de 1559 intentaron dar una configuración teológica a la Iglesia de Inglaterra fueron John Jewell (1522-1571) y Richard Hooker (1554-1600).

1. *John Jewel*[59]

John Jewel, obispo de Salisbury, fue el apologeta más importante de la Iglesia anglicana frente a Roma. En 1562 publicó la *Apologia Ecclesiae Anglicanae*, que en 1564 apareció en traducción inglesa (*An Apology or Answer in Defence of the Church of England*)[60]. Tavard ha destacado que Jewel mantiene en todo momento una posición moderada, que recuerda en muchos aspectos la de Cranmer. En la primera parte de su *Apology*, manifiesta que el alejamiento de la Iglesia anglicana de la romana ha sido ocasionado por el afán de poder y por la bajeza moral de esta última. Pero «nosotros [la Iglesia anglicana] no nos hemos separado de ningún modo de la antigua Iglesia de los apóstoles y de Cristo». En otro pasaje afirma: «El santo Evangelio de Dios, los antiguos obispos y la antigua Iglesia se encuentran a nuestro lado. Hemos abandonado a esos hombres [Roma] a causa de razones bien justificadas y hemos vuelto a los apóstoles y a los antiguos padres católicos.»

59. Sobre Jewel, cf. J.E. Booty, *John Jewel as apologist of the Church of England,* Londres 1963; Tavard, *La poursuite,* ya citado, p. 43-48. Las obras de Jewel fueron editadas por J. Ayse (4 vol.) para la Parker Society, Cambridge 1845-1850. Nosotros utilizamos: J. Jewell, *Writings,* Londres 1842, que se publicaron en la colección «Select Writings of the British Reformers», 11. Damos las páginas en el texto. Hay que advertir que ortográficamente hay vacilación entre Jewel y Jewell.

60. Esta obra fue contradicha punto por punto por Thomas Harding (1516-1572), *Confutation of Jewel's Apology of the Church of England.* Harding, que en un tiempo fue buen amigo de Jewel, en 1566 escribió su *Rejoinder,* donde afirma que los tres acérrimos enemigos de la misa son el doctor Jewel, el doctor Lutero y el doctor Satán (cf. Tavard, *Écriture ou Église?*, ya citado, p. 336). Harding fue profesor de hebreo en Oxford. Aceptó la Reforma durante el reinado de Eduardo VI. Se retractó en tiempos de María Tudor y se hizo capellán de Stephen Gardiner. Cuando subió al trono Isabel I, se exilió a Lovaina.

Jewel es el primer teólogo anglicano que explícitamente se refiere a la tradición de la Iglesia antigua como un elemento constitutivo de la verdadera teología anglicana[61]. En la segunda parte de la *Apology*, este teólogo fija los aspectos positivos de la comprensión de la fe de la Iglesia anglicana (302). Subraya el carácter católico y universal de la Iglesia de Dios, cuya única cabeza es Jesucristo (303-304). Afirma el triple ministerio de diácono, sacerdocio y obispo en el seno de la Iglesia, *pero niega que un solo hombre pueda poseer el señorío de* enseñar y de dirigir la comunidad universal. Si se lo atribuye, se da a sí mismo «un título arrogante, profano, sacrílego y anticristiano, y es, por esto mismo, el rey del orgullo (*king of pride*), Lucifer, aquel que se pone por encima de sus hermanos, convirtiéndose en precursor del anticristo» (304-305). Jewel afirma que sólo hay dos sacramentos: bautismo y eucaristía (o cena del Señor) (308). «El bautismo es el sacramento de la remisión de los pecados» (ibíd). «La eucaristía es un sacramento o un símbolo visible (*visible symbol*) del cuerpo y de la sangre de Cristo [...] Por el cuerpo y la sangre de Cristo, nosotros somos alimentados en la esperanza de la resurrección y de la vida eterna» (308-309). El pan y el vino son los misterios santos y celestiales del cuerpo y de la sangre de Cristo, sin que esto signifique que «la naturaleza del pan y del vino sea totalmente cambiada y abolida (*totally changed and abolished*)» (309). Insiste mucho en el hecho de que en la cena se come el cuerpo y la sangre del Señor *mediante la fe y en el Espíritu:* «aunque no toquemos a Cristo con nuestros dientes y nuestros labios, con todo, lo retenemos (*hold*) y lo comemos por la fe, la inteligencia y el Espíritu» (310). Según Jewel, la Iglesia de Roma ha transformado los sacramentos de Cristo en meras ceremonias públicas (*pageantry*) (311), de modo que las iglesias de Dios se han convertido en comercios (*shops*) (312), donde se puede comprar la propia salvación sin tener en cuenta que «no se puede confiar en los méritos de nuestras obras y de nuestras acciones y que ha de ponerse toda la esperanza y todas las razones de nuestra salvación solamente en Cristo» (314). En la tercera parte de la *Apology*, Jewel estudia las causas que originan las herejías, a la vez que manifiesta cuáles son los tiempos que han sido más propicios para su aparición. Rechaza decididamente la denominación de «herética» para la Iglesia anglicana, porque «nosotros [la Iglesia anglicana] hemos sido enseñados por Cristo,

61. Cf. Gassmann, en HDG II, p. 376.

por los apóstoles y por los santos padres; nosotros confiadamente enseñamos al pueblo de Dios las mismas cosas» (316). En la cuarta y la quinta parte, Jewel se dedica a poner de manifiesto cuáles son los comportamientos y las reglas de vida de los papas y de los demás miembros de la Iglesia de Roma, que afirman insistentemente que son la única Iglesia verdadera. En la sexta parte de su apología intenta justificar la supremacía real. Su punto de partida es que «Dios ha encargado al príncipe creyente el cuidado de ambas tablas, de tal modo que, no sólo los asuntos civiles, sino también los sagrados y los eclesiásticos, pertenecen a su oficio» (366, cf. 367-368, 371, 373). Jewel apoya esta afirmación en el Antiguo Testamento y en los ejemplos de los mejores tiempos (*best times*) de la cristiandad. Pone de manifiesto que los príncipes antiguos ejercieron su autoridad sobre obispos y abades, poseyendo una prescripción que venía del mismo Dios. Por esto establecieron normas relativas a la liturgia, purificaron los templos y prohibieron las prácticas idolátricas. Además, se dedicaron a determinar cuál era el modo adecuado de vida de los sacerdotes; convocaron concilios; depusieron y castigaron a obispos heréticos (369). Jewel aporta los datos más significativos referentes a la intervención de los príncipes en el gobierno de la Iglesia con una doble finalidad: primero, desprestigiar al papado, que ha caído muy bajo y precisa ser corregido por los príncipes seculares; después, confirmar la supremacía del rey de Inglaterra sobre la Iglesia de aquel reino.

2. *Richard Hooker*[62]

Este teólogo fue uno de los predecesores de la *via media* anglicana frente al puritanismo[63]. Su carrera empezó ejerciendo de profesor en Oxford. Después de su matrimonio, fue nombrado rector de la co-

62. Sobre Hooker, cf. G. Hillerdal, *Reason and revelation in Richard Hooker*, Lund 1972; J.S. Marshall, *Hooker and the anglican tradition*, Londres 1963. Las obras de Hooker fueron editadas por J. Keble, 7.ª ed. revisada por R.W. Church y F. Paget, 3 vol., Oxford 1888. Nosotros usamos la 2.ª ed., Oxford 1820. En el primer volumen (p. 17-100) hay una biografía de Hooker escrita por Isaac Walton que todavía es muy útil, ya que aporta una serie de datos que difícilmente se hallan en otros lugares.

63. Cf. Gassmann, en HDG II, p. 383. Después de haber presentado muy sumariamente los aspectos más notables de la teología de Hooker, nos referiremos al puritanismo.

munidad del «Temple» en Londres y, en 1591, de la de Boscombe (Wiltshire). Según Tavard, Hooker fue el más capaz y el más sereno de los teólogos anglicanos. Definió la posición de su Iglesia tomando distancia tanto respecto al catolicismo como en relación con el calvinismo. Stephen Neill, por su parte, escribe que Hooker «vertió [en su obra] todos los recursos de una mente privilegiada: un maravilloso conocimiento de la Escritura, de los padres, de los escolásticos, de la antigüedad clásica, de casi todo lo provechoso que se había escrito en el mundo cristiano». Este teólogo, al igual que Jewel, concibe la Iglesia de Inglaterra como la Iglesia que, finalmente, se ha liberado de los errores del papado[64].

La obra capital de Hooker es *The Laws of Ecclesiastical Polity*, que ha sido comparada con la *Institutio Christianae Religionis* de Calvino. En tiempos de Hooker fueron publicados los libros I-IV (1593) y el V (1597). Los libros VI y VIII (supremacía real) se publicaron en 1648 y el libro VII (ministerio episcopal) en 1662[65]. El título *Ecclesiastical Polity* es de difícil traducción porque, según Hooker, no expresa solamente la estructura organizativa y rectora de la Iglesia, sino también «la forma de la ordenación de los asuntos públicos y espirituales de la Iglesia de Dios» (III, 2).

La tesis fundamental de Hooker, que es al mismo tiempo su definición de ley, es que todo lo que sucede posee una finalidad bien establecida. Para comprenderla, hay que utilizar los medios apropiados (I, 2). En este sentido, la ley es un principio estructural de todo acontecimiento. Al propio tiempo, la ley permite captar la ordenación de todo el universo. Esta ordenación tiene su origen en Dios, quien por propia voluntad también se ha sometido a ella en todas las obras que ha realizado (I, 3). Hooker distingue: la *Nature's Law*, que rige el mundo sensible; la *Celestial Law*, que ordena el mundo angélico; la *Law of Reason*, que vale para el conocimiento humano y para la decisión moral de los humanos; la *Divine Law*, que se concreta en las revelaciones de Dios contenidas en la sagrada Escritura; la *Human Law*, que se deriva de la *Law of Reason* o de la *Divine Law* a fin de que los hombres puedan vivir en sociedad (I, 3; I, 16)[66]. Hay que

64. Tavard, o.c., p. 346.

65. Los libros VI-VIII pasaron por muchas manos y, a menudo, el proyecto de Hooker fue muy modificado (cf. Gassmann, en HDG II, p. 379, nota 34).

66. Hooker, con su erudición habitual, da un buen resumen de las diversas concepciones de ley (cf. I, 16).

hacer notar que en la jerarquía de las clases de ley, el «derecho humano» positivo y, al menos también en parte, el «derecho divino», son modificables de acuerdo con las necesidades precisas del momento. En cuanto a este último hay que decir que «la Iglesia tiene autoridad para establecer en un tiempo una determinada ordenación (*order*), que en otro tiempo podrá ser abolida [...]. Las leyes que hacen referencia a las ordenaciones pueden ser modificadas por el poder de la Iglesia» (V, 8). Ahora bien, «los artículos que se refieren a la doctrina (*articles concerning Doctrine*)» no pueden ser cambiados ni modificados en ningún sentido (ibíd.). Hooker, con mayor intensidad que la mayoría de teólogos de su tiempo, concede especial significación a la razón humana, puesto que proporciona la orientación y la medida de la acción humana (I, 8; II, 8). Aún hay que decir más: la razón es un instrumento necesario para el conocimiento y para la ciencia de las cosas divinas (III, 8)[67]. Especial atención merece la manera como Hooker se apropia la Biblia. La perfección y la suficiencia de la sagrada Escritura no han de ser puestas en tela de juicio por nadie, porque «contiene todas las cosas que son necesarias para la salvación» (I, 14). En el libro II, 8, destaca que la luz de la razón es totalmente insuficiente para conocer las cosas de Dios, lo que significa que no hay ninguna doctrina natural que pueda encaminar al hombre hacia la obtención de lo que precisa para salvarse. Ahora bien, no se puede olvidar, como ha puesto de relieve Gassmann, que Hooker, mediante el concepto «ley», ofrece una visión del universo que abarca a Dios, a los ángeles, al hombre y a la naturaleza. Estos elementos se encuentran mutuamente atados y coimplicados, de tal modo que esta ordenación jerárquica forma una especie de puente de Dios al hombre y del hombre a Dios[68]. Este concepto de Hooker se encuentra fuertemente influido por la doctrina de la participación de santo Tomás, lo que no significa que todos los demás aspectos de la doctrina teológica de Hooker puedan ser comprendidos a partir de la teología del Angélico. El libro quinto de la *Ecclesiastical Polity* desarrolla la eclesiología.

67. En otro pasaje afirma: «La medida natural para juzgar nuestras acciones es el veredicto de la razón, que determina y establece lo que es bueno hacer» (I, 10). *Escritura, tradición* y *razón*, coimplicadas en un todo, participan en la constitución del método teológico de Hooker (cf. Gassmann, en HDG II, p. 382). Se ha calificado su método de «liberal» (cf. ibíd). Neill, o.c., p. 113, nota, pone de relieve que el término inglés *reason* no tiene nada que ver con el término alemán *Vernunft*.

68. Cf. Gassmann, en HDG II, p. 380.

Distingue entre una *mystical Church*, que es el *mystical body of Christ*, con unos límites que no pueden ser establecidos a través de los sentidos, *y* una *visible Church*, que «hace su camino desde los orígenes del mundo hasta su fin». No significa, desde luego, que se trate de dos realidades, porque lo que fundamenta la unidad de la Iglesia es la confesión de un solo Señor. Esta única Iglesia católica, sin embargo, se compone de Iglesias nacionales, que poseen sus configuraciones propias[69]. En este mismo libro quinto (cap. 57-81), Hooker considera la cuestión de los sacramentos. Los sacramentos sirven como instrumentos de Dios para obtener la gracia salvadora de Cristo en bien de toda la Iglesia (V, 57). La gracia recibida en la sagrada eucaristía no hace más que continuar la vida santa iniciada en el bautismo. Estos dos sacramentos son absolutamente necesarios al cristiano: «uno [el bautismo], en el inicio o comienzo, el otro [la eucaristía] a fin de llevar a la perfección nuestra vida en Cristo.» El fruto más importante de la eucaristía es la real *participación* del cristiano en el cuerpo y en la sangre de Cristo, convirtiéndose en un *miembro místico*[70] (*mystical member*) de Cristo. El creyente experimenta entonces «*una transmutación real del alma y del cuerpo*[71], pasando del pecado a la justicia, de la muerte y la corrupción a la inmortalidad y la vida» (V, 76). Hooker mantiene sobre la cuestión de la presencia real una posición que se encuentra en la línea de Cranmer[72]. Por esto escribe: «La presencia real del santísimo cuerpo y de la santísima sangre de Cristo no ha de buscarse en el sacramento, sino en quien recibe dignamente el sacramento» (V, 67). Un talante irénico fue una de las cualidades más notables de este teólogo anglicano. Este modo de ser destacó especialmente en la controversia entre católicos y anglicanos sobre la presencia real. «Lo que los elementos puedan ser en ellos mismos carece de importancia; es suficiente para mí, que los tomo, que sean el cuerpo y

69. No se debe perder de vista que la intención de Hooker es justificar la Iglesia anglicana como una de las Iglesias de Cristo.

70. La cursiva es de Hooker.

71. La cursiva es de Hooker.

72. Esta comprensión de la presencia real, a partir de la mitad del siglo XIX, se llamó *receptionism*. Neill, o.c., p. 114, nota, afirma que «hay que evitar el término "recepcionismo". No es ninguno de los términos clásicos de la teología y su primera cita en el *Diccionario inglés de Oxford* data del año 1867.» En este mismo cap. 67 del quinto libro, Hooker manifiesta que, mediante la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo, se produce «a kind of *transubstantiation* in us, a true change both of soul and body, an alteration from death to life» (la cursiva es nuestra).

la sangre de Cristo. Su promesa es un testimonio suficiente. Él conoce de qué modo se cumplirá su palabra: ¿por qué ha de perturbar la mente (*mind*) del comulgante fiel con otra cogitación que no sea: ¡Oh, Dios mío, tú eres verdadero! ¡Oh, alma mía, tú eres feliz!?» (V, 67). La comprensión del ministerio de Hooker preanuncia la que posteriormente tendrán los «*Caroline Divines*» (*High Church*)[73]. «El poder ministerial es una marca de separación, porque son hombres separados y son constituidos en una jerarquía especial.» Gassmann llega a afirmar que Hooker considera que la ordenación impone al individuo un carácter indeleble[74]. En su concepción de la Iglesia, el episcopado ocupa un lugar preeminente. Por esto, en contra de muchas corrientes de su tiempo, Hooker cree que la guía de los fieles mediante el episcopado es lo más adecuado a la enseñanza de la sagrada Escritura. Este teólogo se lamenta de que las Iglesias reformadas hayan rechazado esta forma de gobierno de las comunidades, a pesar de que reconoce que casi fueron forzadas a renunciar al episcopado a causa de circunstancias ajenas a su voluntad (III, 11). En los primeros cinco libros de la *Ecclesiastical Polity*, Hooker no desarrolla ninguna teoría del «episcopado monárquico» o de la «sucesión apostólica». Las afirmaciones que en este sentido se encuentran en el séptimo libro merecen objeción, porque reflejan más bien la situación de la *High Church* de alrededor de 1662 que no la del tiempo de Isabel I[75]. Siguiendo la posición del obispo Gardiner, *De vera obedientia* (1535), y del arzobispo Whitgift, *Defence of the Answer to the Admonition* (1574), Hooker manifiesta que el Estado y la Iglesia forman una unidad, la cual queda simbolizada mediante la supremacía real. Defenderla y justificarla son las metas que persigue Hooker en su obra (VIII, 1 y 2).

73. Sobre esta tendencia en el interior de la Iglesia anglicana, véase más adelante. Hooker expone detalladamente su concepción del ministerio sacerdotal en el cap. 77 del quinto libro de su obra.

74. Cf. Gassmann, en HDG II, p. 382. «They which have once received this power may not think to put it off and on like a cloak, as the weather serveth, to take it, reject and resume it as themselves list [...] (Los que han sido) consacrated unto God, they are made his peculiar inheritance for ever» (V, 77).

75. Cf. Gassmann, en HDG II, p. 382.

3. *Puritanismo*

Se designa con este nombre la fracción de la Iglesia anglicana que, a partir del siglo XVI, se propone «purificar» de toda reminiscencia del catolicismo romano, primeramente, el culto, después la constitución y, finalmente, la doctrina y la moral. Esta «purificación» tenía que llevarse a buen término de acuerdo con la letra de la Escritura siguiendo el modelo implantado por Calvino en Ginebra o por Bullinger en Zurich[76]. Se utilizó por primera vez el vocablo «puritanos» en 1564 para designar a quienes se opusieron al intento de los obispos de unificar los rituales litúrgicos y de celebrar la liturgia con ornamentos[77].

El puritanismo aspiraba a una estricta separación de la Iglesia y del Estado, lo que en la práctica ponía en duda la cuestión de la supremacía real en los asuntos religiosos. Los puritanos tenían un concepto de la jerarquía eclesiástica que se encontraba en radical discordancia con la que mantenía la Iglesia oficial inglesa. Aquéllos acusaban a la Iglesia anglicana de no ser fiel a la «pura palabra de Dios»[78]. Los puritanos, para remediar las desviaciones eclesiásticas, proponían la abolición del episcopado, por una parte, y, por otra, deseaban la igualdad de todos los ministros, la organización de la Iglesia en presbiterios, la formación de consistorios en cada parroquia y la participación activa de los laicos en el gobierno de la Iglesia[79].

La figura más significativa del puritanismo durante el reinado de

76. Estrictamente hablando, el tiempo del puritanismo abarca desde el *Act of uniformity* de 1559 hasta el *Act of uniformity* de 1662. Según Neill, o.c., p. 102, el término «puritano» parece haber sido forjado por los enemigos del puritanismo. Elton, *Elisabeth I*, ya citado, p. 511, es de la opinión de que el puritanismo nunca fue un movimiento organizado; más bien se trataba de la protesta de pequeños grupos, casi siempre formados por gente joven y pertenecientes al clero.

77. W.H. Frere, *The english Church in the reigns of Elizabeth and James I (1558-1625)*, Londres ²1911, cap. 7, ofrece una buena visión de conjunto del asunto de los ornamentos y de la controversia sobre el *Prayer Book*. Véase también Lecler, *Histoire de la tolérance* II, ya citado, p. 326-339.

78. Cf. Gassmann, en HDG II, p. 378.

79. Cf. Neill, o.c., p. 103. Las *Acts of supremacy* (1534, 1559) otorgaban a los monarcas ingleses plena autoridad sobre la Iglesia, y ellos intentaban con todas sus fuerzas mantener la uniformidad religiosa, porque la consideraban provechosa para su política. Católicos y puritanos eran objeto de los mismos malos tratos, porque no eran más que grupos sectarios (sobre todo en el *Act* de 1593).

Isabel I fue Thomas Cartwright (1536-1603), que mantuvo serias controversias con John Whitgift (1532-1604), primeramente obispo de Worcester y, más tarde, (1583), arzobispo de Canterbury[80]. Cartwright, además de pasar un total de quince años en el exilio (Ginebra, Amberes y Middleburg), fue desposeído, el 11 de diciembre de 1570, de su cátedra de teología (Lady Margaret Professor) de Cambridge. En 1572, volvía a estar en Inglaterra. Escribió un manifiesto llamado *An Admonition to the Parliament*, que no era solamente la exposición de la Reforma eclesiástica en un sentido puritano, sino que primordialmente era una réplica al mensaje que Isabel I había dirigido al parlamento, mensaje que prohibía cualquier declaración (*bill*) sobre religión que previamente no hubiera sido aprobada por el clero[81]. Muy pronto apareció *A Second Admonition to the Parliament*, cuyo autor fue también, al parecer, Cartwright. Entonces se desencadenó una serie de réplicas y contrarréplicas entre Whitgift y Cartwright. El primero de éstos se encargó de defender la estructura de la Iglesia de Inglaterra de los furibundos ataques del segundo. Para llevar a término esta misión, Whitgift se valía de la invocación a la diferencia entre cuestiones de fe y cuestiones referentes a ceremonias, estructura de los ministerios y dirección de los fieles. Las primeras cuestiones, absolutamente necesarias para la salvación, son intangibles a las manipulaciones humanas; se trata, en definitiva, de la revelación contenida en la sagrada Escritura. El segundo grupo de cuestiones, en cambio, ha sido confiado al buen criterio de la Iglesia de cada lugar y cada tiempo. Whitgift pone el ejemplo concreto de la estructura del magisterio: «En la Escritura, no encuentro ninguna forma determinada y perfecta de dirección de la Iglesia que haya sido prescrita o impuesta en la Iglesia de Cristo; si esto fuera algo necesario para la salvación de la Iglesia, no cabe duda de que habría sido legislado»[82]. A pesar de la enorme cantidad de escritos, alborotos, invocaciones a la perfección de la Iglesia de los tiempos apostólicos, etc., fue totalmente imposible llegar a un entendimiento entre unos y otros.

80. Sobre esta controversia, véase Hughes, o.c., III, p. 166-187, 194-217; Lecler, o.c., p. 340-342.

81. Cf. Hughes, o.c., III, p. 168. Cartwright, después de afirmar que la forma presbiteral es la única que está de acuerdo con la sagrada Escritura, ataca violentamente el *Book of the Common Prayer*, como un refugio de la *Popery*. Cf., además, Tavard, *La poursuite*, ya citado, p. 40-41.

82. J. Whitgift, cit. por Gassmann, en HDG II, p. 379.

En resumen, puede decirse que el puritanismo tenía como ideal la independencia de la Iglesia con respecto al Estado. Además, subraya la necesidad de un elemento democrático en el gobierno de la Iglesia. Es un hecho comprobado que los puritanos, a la larga, promovieron la libertad constitucional e influyeron poderosamente en los ideales británicos del gobierno de la nación. No hay que olvidar la importancia de los Estados Unidos de América, cuando los puritanos se vieron obligados a emigrar porque la vida se les hacía imposible en Inglaterra. En su nueva patria, mediante una autodisciplina a menudo inhumana, dieron grandes impulsos a la industria y al comercio. De todos modos, creemos que tiene razón H.G. Wood cuando escribe que «el error cardinal del puritanismo se encontró en una concepción estrecha de Dios, al que se considera solamente como Dios de la justicia y no como Dios de la alegría, de la belleza y de la luz intelectual»[83].

El *Act against Puritans* (1593) y los resultados negativos de la conferencia de Hampton Court (1604), ya en tiempos del reinado de Jacobo I (Jacobo VI de Escocia), condujeron al desmantelamiento de las posiciones puritanas, que volvieron a manifestarse con mucha fuerza a partir de 1641[84].

VI. El siglo XVII

No es nuestra intención exponer la historia inglesa del siglo XVII, que se encuentra íntimamente vinculada a las vicisitudes de toda clase que sufrió la Iglesia anglicana de esa época. Nuestro propósito es, como apuntábamos en la introducción del presente capítulo, dar término a la exposición sobre el anglicanismo con unas breves notas sobre los teólogos más importantes de la primera mitad del siglo XVII. Hay que considerar como un mérito de los *Caroline Divines* el que la Iglesia de Inglaterra pudiera subsistir a pesar de las penosas circunstancias a las que tuvo que hacer frente la vida religiosa, social y política de este país. Se designa con la expresión *Caroline Divines* a aquel grupo de teólogos y de laicos que durante los reinados de Carlos I

83. H.G. Wood, *Puritanism*, en ERE X (Edimburgo 1918) 515.
84. Cf. Tolédano, o.c., p. 51-52. Sobre los numerosos disturbios de estos años, cf. Neill, o.c., p. 123-156.

(1625-1649) y de Carlos II (1660-1685), encontrándose vinculados entre sí por unos mismos ideales y por unas mismas intenciones, configuraron la vida de la Iglesia de Inglaterra[85]. Algunas personalidades importantes fueron el arzobispo William Laud (1573-1645), Lancelot Andrewes (1555-1626), George Herbert (1593-1633), Nicholas Ferrar (1593-1637), John Cosin (1594-1672) y John Bramhall (1594-1663). Estos personajes tienen en común una concepción conservadora de la Iglesia (*High Church*) y de la vida pública[86]. Gassmann dice de ellos que combinaron erudición, espiritualidad y sensibilidad poética[87]. Intentaron, además, incorporar la teología de los padres de la Iglesia a la tradición de la Iglesia de Inglaterra[88], lo que, por otra parte, ya habían buscado antes Jewel y Hooker.

El arzobispo Laud es, sin duda, la figura más sobresaliente de este tiempo, posiblemente por su cargo de arzobispo de Canterbury[89]. Trató de unificar la liturgia, a menudo con la encarnizada oposición de sus contemporáneos. Laud manifiesta reiteradamente que la Iglesia de Inglaterra no ha encontrado una *via media* entre los excesos de los puritanos y las reacciones de los recusantes[90]. Su eclesiología presenta aspectos notables. Completamente convencido del hecho de que la Iglesia nunca puede equivocarse en las cuestiones fundamentales que afectan a la doctrina, no cree, sin embargo, que la Iglesia sea infalible. El término «infalible», lo reserva Laud solamente para las intervenciones directas e inmediatas de Dios. Los profetas, los apóstoles y la

85. Sobre los *Caroline Divines*, cf. Tavard, *La poursuite*, ya citado, cap. 3; M. Schmidt, *Anglokatholizismus*, en TRE II (Berlín-Nueva York 1978) p. 723-734; Gassmann, en HDG II, p. 383-386. En esta breve exposición nos referiremos sólo a los *Caroline Divines* de la primera mitad del siglo XVII.
86. «Las únicas tendencias que mostraron cierta vitalidad en el seno de la Iglesia inglesa del siglo XVII se llamarían hoy "alta Iglesia" [...] Una teología puede denominarse anglicana sólo si acepta las bases de la institución isabelina, es decir, la estructura episcopal de la Iglesia» (Tavard, o.c., p. 66-67).
87. Cf. Gassmann, en HDG II, p. 384. En el siglo XIX, en una colección de 88 volúmenes, se editaron las principales obras de los *Caroline Divines* con el título general de *Library of Anglo-Catholic Theology*, Oxford 1842-1874.
88. Cf. Tavard, o.c., p. 75.
89. Mrs. Hutchinson, sin embargo, dice que era «un sujeto de baja extracción y arrogante orgullo» (cit. por Neill, o.c., p. 136, nota). El mismo Neill, o.c., p. 135, afirma que Laud era un hombre de mentalidad casi medieval: «sus planes para la dignidad, la independencia y la autoridad de la Iglesia pretendían retornar a aquel día que había pasado para siempre.»
90. Cf. Tavard, o.c., p. 63.

revelación fueron en este sentido infalibles. Después de los apóstoles, no ha habido otra intervención directa de Dios; no hay, pues, infalibilidad en la Iglesia. De todos modos, Dios, *en el tiempo*, continúa guiándola y preservándola: «No puedo creer que la tradición de la Iglesia presente sea divina e infalible», pero, gracias a «la ayuda de Cristo y del Espíritu Santo», su camino en el tiempo permanece seguro y ajustado a los planes de Dios[91]. En su controversia con Roma, William Laud afirma que «nosotros [la Iglesia anglicana] seguimos la tradición de la Iglesia, y la seguimos tanto como vosotros [la Iglesia romana]». Y sigue: «He aquí en lo que nos diferenciamos: nosotros nos servimos de la tradición de la Iglesia presente como primer motivo, pero no como último recurso de nuestra fe. Nosotros recurrimos solamente a la primitividad apostólica y a la misma Escritura»[92]. En aquellas situaciones en que la Escritura y la doctrina apostólica no llegan a proporcionar el discernimiento necesario, entonces «la persuasión moral, la razón y la fuerza de la Iglesia contemporánea son suficientes para convencer a todo hombre razonable»[93]. El mismo Laud, arzobispo de Canterbury, considera a la Iglesia de Roma como hermana mayor que se ha separado de las demás Iglesias nacionales, entre las que se cuenta Inglaterra[94]. Laud murió decapitado el 10 de enero de 1645.

Otro destacado miembro de los *Caroline Divines* fue George Herbert, profesor del Trinity College (Cambridge), que se retiró al pueblo de Bemerton, cerca de Salisbury, donde ejerció la cura de almas. «Herbert es, por excelencia, el poeta del anglicanismo. Algunos de sus poemas aparecen deslucidos a causa de la moda conceptista de su época. La mayoría expresan, en términos sencillos y conmovedores, la devoción a Dios, el amor al Salvador y la humilde conformidad con el gobierno de la Iglesia, de la que él era ministro»[95]. Nicholas Ferrar creó una fundación en Little Gidding (Huntingdonshire), que más tarde fue conocida como el «monasterio arminiamo». Allí se retiró con su familia y juntos llevaron una vida de gran simplicidad, devoción y servicio al prójimo.

91. Laud, cit. en ibíd., p. 67.
92. Laud, cit. en ibíd., p. 75.
93. Ibíd.
94. Cf. ibíd., p. 83.
95. Neill, o.c., p. 138.

Los *Caroline Divines* no fueron grandes teólogos, sino pastores de almas que fundamentaban toda su espiritualidad en el *Book of the Common Prayer*, mientras que ponían en segundo plano los 39 artículos. Todos ellos tuvieron especial interés en destacar la estructura episcopal de la Iglesia y el hecho de la sucesión apostólica[96]. Gassmann ha hecho notar que este último aspecto diferencia de modo importante a la Iglesia de Inglaterra de las demás Iglesias de la Reforma[97]. Las controversias teológicas del siglo XVII no tenían como objeto, como en el pasado, la eucaristía o la justificación, sino que se centraban primordialmente en la determinación de la relación de la Iglesia anglicana con la Iglesia apostólica, con las Iglesias protestantes del continente y con la Iglesia de Roma[98].

96. Bramhall afirma claramente: «Nuestra Iglesia, nuestra religión, nuestras órdenes sagradas, se remontan a Cristo y a sus apóstoles por sucesión ininterrumpida» (cit. por Tavard, o.c., p. 79).
97. Cf. Gassmann, en HDG II, p. 384.
98. Tavard, o.c., p. 63.

Capítulo sexto

LOS MOVIMIENTOS AL MARGEN DE LAS IGLESIAS CONFESIONALES

I. Introducción

El siglo XVI es de una riqueza religiosa, cultural, social y política extraordinaria. Junto a doctrinas que, de una u otra manera, tienden al establecimiento de organismos religiosopolíticos substitutorios de la Iglesia romana, aparecen (generalmente en el seno de la Reforma) grupos, facciones y tendencias que acusan a Lutero, Zuinglio, Calvino, etc., de haber traicionado su intención inicial y haberse convertido en «imitaciones del papado». La gama de «cristianos sin Iglesia» es en el siglo XVI de una variedad y una riqueza doctrinal difícilmente resumibles en pocas páginas. Debemos añadir que, muy a menudo, las nuevas Iglesias reformadas establecidas intentaron con todos los medios a su alcance silenciar el pensamiento de estos movimientos marginales, presentándolos como grupos de revolucionarios alocados, que nada tenían que ver con el Evangelio ni con la renovación de la Iglesia. John T. McNeil (1940) y Roland Bainton (1941) designaron a estos movimientos «no eclesiásticos» con el nombre de *The Left Wing of the Reformation*[1] y George H. Williams, con el de *The Radical Reformation*[2]. La denominación impuesta por Bainton, «el ala izquierda de la Reforma», o la «Reforma radical» utilizada por Williams, han sido impugnadas, sobre todo (aunque no exclusivamente) por algunos teólogos e historiadores que pertenecen a las Iglesias establecidas durante el siglo XVI. Afirman que estos movimientos carecen de cualquier unidad doctrinal o institucional que les otorgue una configuración estable a través del espacio y del tiempo. Además, se ha hecho de estos movimientos, que, en general, repudiaron las doctrinas reformadoras de Lutero y Calvino, representantes de la Reforma, lo que —desde el punto de vista de los teólogos y de los historiadores de las Iglesias oficiales implantadas en el siglo XVI— no deja de ser una *contradictio in terminis*[3]. También hay que tener en cuenta, desde esta misma perspectiva y tal como hace notar Stauffer, que estos movimientos «dependen más de las corrientes milenaristas o bíblicas de la edad media que de la Reforma clásica»[4]. Indudablemente, desde el interior de una Iglesia determinada (la luterana, por ejemplo) puede resultar muy cómodo tratar a los numerosos grupúsculos que pululaban en el siglo XVI como algo que no tenía nada que ver con los verdaderos objetivos que se había impuesto la Reforma. El «segundo frente»[5] era —y es— la marginalidad, la desviación, los «otros», la «competencia»[6]. Ahora bien, desde *nuestro* punto de vista, lo que ha de subrayarse es la existencia de unos movimientos que *también* deseaban la *Reforma* de la Iglesia. Por esto presentaremos algunas de las numerosas teologías que, de alguna manera, «hicieron la competencia» a las teologías reformadas clásicas (luterana, calvinista, zuingliana, etc.), porque estas teologías marginales también for-

1. Cf. J.T. McNeill, *A short history of christianity*, Chicago 1950, p. 127-132; R. Bainton, *The left wing of the Reformation*, «Journal of religion» 21 (1941) 124-134. Véase también el cap. 5 de la obra de R. Bainton, *The Reformation of the sixteenth century*, Boston 1952. Walter Rauschenbusch, en 1905, designaba a los radicales como «el partido del todo o nada» (cit. por F.H. Littell, *Das Selbstverständnis der Täufer*, Kassel 1966, p. 15).

2. Cf. G.H. Williams, *The radical Reformation*, Filadelfia 1962; H. Fast, *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962. El historiador mennonita H. Fast recoge textos de las cuatro ramas espirituales: baptistas, espiritualistas, iluminados (*Schwärmer*) y antitrinitarios. Cf., además, R. van Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutchen Reformation* [1977], Francfort 1987.

3. Cf. B. Lohse, *Die Stellung der «Schwärmer» und «Täufer» in der Reformationsgeschichte*, ARG 60 (1969) 5-26; R. Stauffer, *L'«aile gauche de la Réforme» ou la «Réforme radicale». Analyse et critique d'un concept à la mode*, en *Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du XVIème siècle*, París 1980, p. 31-41.

4. Stauffer, o.c., p. 39.

5. En una carta del 28 de mayo de 1528 de Zuinglio a Vadian, el reformador de Zurich escribe que la Reforma tiene que llevar a cabo un doble combate: el primero contra el papado y el «segundo frente» contra los que hoy son llamados «reformadores radicales». Para Zuinglio la lucha contra la Iglesia romana es un «juego de niños» en comparación con la que ha emprendido contra los espiritualistas, los anabaptistas, etc. (cf. Stauffer, o.c., p. 38, nota 25).

6. Por ello creemos que los radicales han sido considerados a menudo como «situados» fuera de las verdaderas intenciones de la Reforma (cf. Littell, o.c., p. 201-202; M. Lienhard, *Avant-propos*, RHPhR 57 [1977] 138).

man parte de la grande y grave crisis religiosa del siglo XVI, entrando en conflicto con la Iglesia romana[7].

Durante el siglo XVI, en los países donde había penetrado la Reforma[8], aparecen grupos de espirituales, libertinos, anabaptistas, antitrinitarios, comunistas, etc., que de forma indistinta son llamados *Ketzer*[9] o herejes, tanto por los católicos como por los protestantes. Se considera que los rasgos distintivos de todos estos disidentes son la confusión, el fanatismo, el babelismo doctrinal, la extravagancia y la peligrosidad social, es decir, la oposición al *establishment* que propusieron luteranos, calvinistas y anglicanos[10]. Desde las Iglesias oficiales, se intentó desacreditarlos sin hacer ninguna clase de distinción: «se dio una resonancia artificiosa a episodios marginales protagonizados por algunos soñadores inofensivos»[11]. Así, por ejemplo, Melanchthon, a menudo comedido, no duda en afirmar que «nadie debería escandalizarse de ver a los anabaptistas ir tan consolados a la muerte y soportarlo todo, porque el mismísimo Satanás los ha endurecido»[12]. Teóricamente, la libertad del cristiano hacía posible en el seno de la Reforma —e incluso la legitimaba— el disentimiento. Éste, sin embargo, en la práctica no encontró espacio en las Iglesias refor-

---

7. En 1977, B. Roussel y A. Séguenny, *Les non-conformismes aux 16ème et 17ème siècles: bilan d'une première enquête sur les travaux en cours,* RHPhR 57 (1977) 209-222, ofrecieron un índice muy útil sobre algunos de los trabajos que se están realizando acerca de los radicales. Hay que señalar, aunque sea de paso, que uno de los investigadores que a principios del siglo XX despertó el interés por el estudio de los movimientos marginales fue E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* [1922], Aalen 1965.

8. La aparición de movimientos espirituales no es algo absolutamente típico de los países protestantes. En España, por ejemplo, se dio el fenómeno de los alumbrados (cf. en este mismo volumen, p. 551 y cap. cuarto de la parte cuarta.

9. Hay que tener en cuenta que el término alemán *Ketzer* deriva de *cátaro.* Muy pronto, sin embargo, se perdió su significación original y, hasta nuestros días, se ha venido empleando con el sentido de *hereje* (cf. U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalla origini a Münster 1525-1535,* Turín 1972, p. 8, nota 1). El segundo volumen de la obra de Gastaldi se titula *Storia dell'anabattismo da Münster ai giorni nostri,* Turín 1981. Citamos esta importantísima obra: Gastaldi I; Gastaldi II.

10. Cf. Gastaldi I, p. 8, 13-14. Williams llama *Radical Reformation* a la «cuarta Reforma», la cual se especifica por su oposición a la *Magisterial Reformation* (cf. Williams, o.c., p. 21-22).

11. Gastaldi I, p. 9; ibíd., p. 14. Hay que decir que las Iglesias surgidas de la Reforma usaron muy a menudo medios represivos muy duros (muerte, tormentos, exilios, etc.) contra sus disidentes.

12. Ph. Melanchthon, cit. por Troelstsch, o.c., p. 804, nota 441.

madas, puesto que se asimiló la lucha contra el catolicismo con la persecución de los espirituales y de los anabaptistas. Los reformadores reaccionaron violentamente con el anatema contra sus respectivos disidentes y los entregaron al brazo secular, a pesar de que formalmente se abstuvieron de adoptar el aparato inquisitorial de la Iglesia católica[13].

Ugo Gastaldi, en su monumental obra sobre el anabaptismo, destaca que sin la reforma de Lutero, Zuinglio y Calvino, el radicalismo evangélico del siglo XVI no hubiera sido posible, porque éste, en su opinión, no tomó como punto de partida las herejías medievales, sino el «nuevo espíritu evangélico» que propugnaba un renacimiento cristiano en todas las tierras de Europa[14]. Otros, en cambio, opinan que debe buscarse los motivos del espiritualismo místico del siglo XVI en las fuentes medievales[15]. Se afirma, por ejemplo, que Taulero (ca. 1300-1361), con la llamada insistente a la *unio mystica*, pone todo el énfasis en la conversión del «hombre exterior» y de la «luz natural» al «hombre interior» y a la «luz divina»; o bien la *Theologia Deutsch* (ca. 1400), cuyo autor insiste en el hecho de que no se puede alcanzar la vida de Cristo con planteamientos teóricos, sino mediante el nacimiento de Dios en el alma del creyente. Este nacimiento se consigue a través de la ascensión mística (purificación, iluminación, unión); o bien el *De imitatione Christi* que, *per contemptum mundi*, cree que el creyente alcanzará los *regna coelestia* (I, 1, 12), proponiendo una santificación individualista sin las ataduras de la mediación de la Iglesia. Sea cual fuere la posición que se adopte, sí es posible afirmar que, a pesar de la diversidad de los movimientos espiritualistas y anabaptistas, puede apreciarse en ellos una profunda unidad, una *dramatic unity* (Williams), que consiste en el deseo de alcanzar la inmediatez con Dios. Esta inmediatez podía obtenerse bien mediante la «carne celestial de Cristo», bien por la «palabra interior» (*verbum internum*), o a través de la «donación del Espíritu»[16].

---

13. Cf. Gastaldi I, p. 13.

14. Cf. ibíd., p. 15. G. Westin, *Geschichte des Freikirchentums. Der Weg der freien christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte,* Kassel ²1958, p. 45-46, afirma decididamente contra la opinión de que los movimientos radicales son de procedencia medieval: «El anabaptismo es una rama autónoma de la Reforma [..] (Se trata) de un movimiento en el seno de la propia esfera de la Reforma.»

15. Cf. G.A. Benrath, en HDG II, p. 656-568.

16. Cf. Williams, o.c., p. 852-853, 855. La relación con Dios, la mística, [illegible] el

II. El ataque de los radicales

Los radicales, como el mismo Lutero, creían que la palabra de Dios es juicio sobre todo hombre y sobre la misma Iglesia. Con una visión pesimista de la historia, estaban convencidos de que este juicio condenaba a la Iglesia sin paliativos. El argumento, repetido una y mil veces por los espirituales y los anabaptistas, era: De la misma manera que después de la creación tuvo lugar la «caída» del hombre, así también después de su fundación ha tenido lugar la «caída» de la Iglesia. Entonces, «se descalificaba totalmente la continuidad histórica y, por ende, la solidaridad carismática y sacramental con una institución que desde la base hasta la cima ya no presentaba los rasgos de la Iglesia de Cristo»[17].

Según los radicales, el hecho demostrativo del pecado de la Iglesia era que ésta ya no era la comunidad de los que libremente creen en Jesucristo, sino una institución de la que se era miembro por nacimiento. La Iglesia no era la Iglesia del pueblo de Dios, sino simplemente Iglesia del pueblo, porque formaba un solo cuerpo con la sociedad histórica, de la que era el aspecto sacral (*corpus christianum*)[18].

Con un esquema que podría llamarse de «caída-restitución», los radicales expresaban su esperanza histórica de retornar a la edad apostólica de la Iglesia. Mientras que los reformadores intentaron *reformar* a la Iglesia de acuerdo con la Biblia, los radicales intentaron *formar una nueva Iglesia* de acuerdo con el Espíritu[19]. Por esto su

parentesco oculto del alma con Dios; los espiritualistas la basaban en el Espíritu divino, al contrario de Lutero que quería descubrirla en la palabra de Dios (cf. Benrath, en HDG II, p. 568).

17. Gastaldi I, p. 16. Sobre el tema de la «caída de la Iglesia», cf. Littell, o.c., p. 80-121. Hay un «pecado original» de la Iglesia, que Littell hace coincidir con Constantino (cf. ibíd., p. 91-93). Este autor pone de relieve que desde el principio la doctrina de la Iglesia determinó las actitudes de los distintos grupos radicales. Se tenía la pretensión de reinstaurar la «verdadera Iglesia», para encontrar en ella la «verdadera situación de los laicos» (cf. ibíd., p. 11, 12). Ya un investigador de 1893, Philip Schaff, afirmaba que «la esencia más profunda de los radicales del siglo XVI se encuentra basada en el concepto de Iglesia» (Ph. Schaff, *History of the christian Church* VII, cit. por Littell, o.c., p. 12).

18. Cf. Gastaldi I, p. 17.

19. Cf. Littell, o.c., p. 12, 16-17, 44, y el cap. tercero, donde el autor considera las diversas propuestas de los radicales para la reinstauración de la Iglesia verdadera. A menudo se ha insistido en el «restitucionismo» de los radicales, para subrayar la diferencia más importante con la reforma de Lutero, Calvino, Melanchthon, etc. (cf.

pensamiento ha sido calificado de «eclesiocéntrico». Debe tenerse en cuenta, no obstante, que esta restitución de la Iglesia no es obra del esfuerzo humano. La verdadera Iglesia evangélica «ha de venir del futuro, como consecuencia del retorno de Cristo»[20].

Gastaldi destaca que los radicales, a causa de su propia dinámica, se opusieron vivamente a la solución de los reformadores clásicos en la cuestión del *ius reformandi*. Esto implicaba la negación de cualquier clase de interferencia del Estado en el ámbito de la Iglesia[21]. De una u otra manera, entonces se reprochaba a los radicales, incluso cuando se mostraban totalmente pacifistas, de ser un peligro social y una amenaza para el Estado. Los reformadores clásicos, en cambio, se definieron muy pronto sobre esta cuestión: su adhesión a los príncipes territoriales[22] permitía la justificación del *establishment*, de tal modo que el derecho a la predicación de la palabra de Dios constituía una pieza más del edificio estatal[23].

Un rasgo común de todos los radicales es la atenuación del pesimismo antropológico de los reformadores clásicos. El hecho de subrayar la libertad que el Espíritu Santo otorga a los creyentes, los descondiciona respecto a las mediaciones de carácter institucional y sacramental, y opera directamente en ellos no solamente transformando la palabra exterior en palabra interior, sino también manifestándose inmediata y personalmente a través de sus iluminaciones y de sus impulsos[24].

A menudo las peculiaridades de los *espiritualistas* y de los *anabaptistas* no quedan suficientemente delimitadas. A pesar de los innegables contactos que hay entre unos y otros, hay que destacar sus res-

Gastaldi I, p. 18). Contra la pretendida *restitutio* de los radicales, cf. Stauffer, o.c., p. 36-37. La teoría de la «caída» de la Iglesia ya había sido formulada en el siglo XIV por los que tenían una concepción «espiritualista» del cristianismo (cf. H. Jedin, *Zur Entwicklung des Kirchenbegriffs im 16. Jahrhundert*, en *Relazioni. IV: Storia moderna*, Florencia 1955, p. 63-64).

20. Gastaldi I, p. 18.

21. Cf. ibíd., p. 19-20; J.M. Stayer, *Anabatists and the sword*, Lawrence, K. ^{2}1973, p. 79-80. Se ha aducido, con razón, que los anabaptistas de Münster (la «nueva Sión») constituyen una de las formas más fuertes de teocracia, es decir, de unión de Iglesia y Estado, que se ha dado en la historia. Sin embargo, esto fue la excepción.

22. Incluso con la «teologización» (con la «teología política») de esta adhesión.

23. Cf. Gastaldi I, p. 20-21; Littell, o.c., p. 103-104.

24. Cf. Gastaldi I, p. 21.

pectivas diferencias teóricas y prácticas[25]. En nuestra exposición trataremos a estos marginales de las Iglesias confesionales establecidas en dos secciones bien diferenciadas entre sí.

A. TEÓLOGOS ESPIRITUALISTAS

I. Thomas Müntzer

No hay duda de que Müntzer[26] constituye la personalidad más destacada de los espiritualistas y puede ser calificado como uno de los genios religiosos más importantes del siglo XVI. De todos modos, las verdaderas intenciones de Müntzer son más difíciles de abarcar que las de Lutero o Calvino. Se ha dicho de él que desde el inicio de su actividad en Zwickau (1520) fue ya un consumado revolucionario[27].

25. Cf. Lohse, o.c., p. 7. En nuestra exposición seguiremos la pauta marcada por G.A. Benrath en HDG II, p. 560ss.

26. *Obras: Thomas Müntzers politische Schriften*, ed. de C. Hinrichs, Halle 1950; *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Franz, Gütersloh 1968 [abreviado: SuB]; *Theologische Schriften aus dem Jahr 1532*, ed. de S. Bräuer-W. Ullmann, Berlín Este 1975; *Scritti politici*, ed. de E. Campi, Turín 1972.

Bibliografías: M. Steinmetz, *Thomas Müntzer in der Forschung der Gegenwart*, «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft» 23 (1975) 666-685; S. Bräuer, *Müntzerforschung von 1965 bis 1975*, «Luther-Jahrbuch» 23 (1975) 127-141; 45 (1978) 102-139. *Obras sobre Müntzer*: K. Holl, *Luther und die Schwärmer* [1922], en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 1, Tubinga [6]1932, p. 420-467; N. Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la edad media* [1961], Barcelona 1972, p. 255-271; Gastaldi I, p. 56-59; E. Iserloh, *Sakraments- und Taufverständnis bei Thomas Müntzer*, en *Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag*, Zurich-Friburgo 1972, p. 109-122; Th. Nipperdey, *Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer*, ARG 54 (1963) 145-179; H. Boehmer, *Thomas Müntzer* [1923], en *Studien zur Kirchengeschichte*, Munich 1974, p. 157-184; W. Elliger, *Aussensieter der Reformation: Thomas Müntzer*, Gotinga 1975; íd., *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, Gotinga [3]1976; W. Ullmann, *Thomas Müntzers Lehre von Gott und von der Offenbarung*, en *Theologische Versuche* VI, Berlín Este 1975, p. 89-104; R. Schwarz, *Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten*, Tubinga 1977; A. Friesen-H.J. Goertz (dir.), *Thomas Müntzer*, Darmstadt 1978; G.A. Benrath, en HDG II, p. 568-573; M. Schaub, *Müntzer contra Luther. Le droit divin contre l'absolutisme princier*, París 1984.

27. Cf. E.W. Gritsch, *Reformer without a Church. The life and thought of Thomas Muentzer (1483?-1525)*, Filadelfia 1967, p. 19-43. Boehmer, o.c., p. 174-175, interpreta la vida y la obra müntzerianas como las de un consumado comunista desde su época de estudiante.

Y, por otra parte, se ha escrito que únicamente en los últimos meses de su vida (1525), con motivo de la guerra de los campesinos, vivió en la ilegalidad[28]. Ha sido considerado por unos como el teórico y el organizador de la guerra de los campesinos[29], mientras que otros afirman su falta de poder incluso en Mühlhausen[30]. Sea como fuere, su personalidad posee rasgos muy sugestivos, de tal manera que toda historia de los movimientos religiosos del siglo XVI no puede dejar de referirse a su vida y a su obra.

1. *Vida*

Thomas Müntzer[31], hijo de un artesano acomodado y de una campesina, nació en 1489-1490 en Stolberg, en las montañas del Harz (Sajonia). El país tenía entonces graves problemas sociales y políticos, porque el antiguo equilibrio entre la ciudad y el campo se había roto a causa del naciente desarrollo industrial, de la introducción de nuevas técnicas, de los intensos intercambios comerciales con países y mercados lejanos y del descubrimiento de metales preciosos. Es interesante destacar el marco donde nació y creció Müntzer, porque algunas de sus opiniones se encuentran estrechamente ligadas con las condiciones de vida de sus contemporáneos.

En 1506, Müntzer se matriculó en la universidad de Leipzig; en 1512 se trasladó a la de Francfort del Oder donde obtuvo el grado de *artium magister et sanctae Scripturae baccalaureus*. En 1514, ordenado ya de presbítero, lo encontramos en Aschersleben y entre

28. Cf. Elliger, *Thomas Müntzer*, ya citado, p. 29-53.

29. Cf. M.M. Smirin, *Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der grosse Bauernkrieg*, Berlín 1956, p. 341-648. Ha sido la interpretación marxista la que más ha insistido en el carácter revolucionario de Müntzer. Véase A. Friesen, *Die ältere und die marxistische Müntzerdeutung*, en *Thomas Müntzer*, ya citado, p. 447-480, que ofrece una panorámica muy completa de la exégesis marxista de la obra müntzeriana. Schaub, o.c., *passim*, es también un buen ejemplo de dicha exégesis hecha el año 1984. Friesen quizá no pone todo el énfasis, a causa de la influencia que ha ejercido, en la obra de E. Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* [1921], Francfort 1972.

30. Cf. O. Merx, *Thomas Müntzer und Heinrich Pfeiffer (1523-1525)*, Gotinga 1889.

31. Sobre lo que sigue, véase E. Campi, *Introduzione* en *Scritti politici*, ya citado, p. 13ss; Iserloh, *La reforma protestante*, ya citado, p. 199-210; Gastaldi I, p. 53-69; Stayer, o.c., p. 73-90.

1516-1517 ejerce de predicador en un convento de monjas en Frohse[32]. Inició después una especie de vagabundeo por la Alemania septentrional (Braunschweig, Leipzig, Kemberg). En enero de 1519, llegó a Wittenberg, a fin de asistir como oyente a los cursos de Lutero, Karlstadt y Melanchthon sobre la Biblia. Hay que hacer notar que Müntzer no se consideró nunca un discípulo de Lutero, sino más bien un compañero de lucha contra las desviaciones de la iglesia romana[33].

Después de una fugaz aparición en Leipzig con motivo de la disputa de Karlstadt y Lutero con Eck, Müntzer se instala como confesor en el monasterio de Benditz, cerca de Weissenfels (mayo 1519-mayo 1520). Aprovechó estos meses para leer a algunos santos padres (Tertuliano, Agustín, Eusebio), para estudiar las actas de los concilios de Constanza y Basilea, para penetrar en la obra de Lutero, Karlstadt y Melanchthon y para profundizar en el conocimiento de algunos místicos (especialmente Taulero y *Theologia Deutsch*[34]). Recibió impulsos decisivos de Taulero, quien destacaba que el encuentro del alma con Dios pasaba por el *vaciamiento* (*entwerden*) y por el *abandono total* del hombre en Dios[35]. Müntzer utilizará la terminología de Taulero[36], aunque traspondrá el *Entwertung* del plan metafí-

32. Antes de su estancia en Aschersleben, Müntzer permaneció algún tiempo en Halle (1513), de donde parece que tuvo que huir a causa de una conspiración frustrada contra el arzobispo de esta ciudad, Ernst von Magdeburg (cf. F. Lau, *Die prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution*, en *Thomas Müntzer*, ya citado, p. 5).

33. En un manuscrito de 1521, Müntzer se presenta como *emulus Martini apud dominum*. Lau, o.c., p. 5, manifiesta que Müntzer se convirtió en *Anhänger* de Lutero, en *Luthers Schüler und Gesinnungsgenosse*. Más adelante Lau escribe que Müntzer «presentó [en Zwickau] su fe luterana, luchando como predicador luterano. Es falso considerar al Müntzer de Zwickau como enemigo declarado de Lutero» (ibíd., p. 5-6). Cf. H. Gerdes, *Der Weg des Glaubens bei Müntzer und Luther* [1955], en *Thomas Müntzer*, ya citado, p. 17-18, que presenta la dependencia inicial de Müntzer respecto de las ideas luteranas. Nipperdey, o.c., *passim*, sostiene esta misma opinión. En cambio, L. Grane, *Thomas Müntzer und Martin Luther*, en *Thomas Müntzer*, ya citado, p. 75, afirma que «la idea de que originariamente Müntzer fue discípulo de Lutero [...] no puede ser probada». Véase en este mismo sentido B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, Munich ²1982, p. 67-68.

34. En enero de 1520, Müntzer escribía a Franz Günther: *copiosum tempus studio meo superesse gaudeo*.

35. Sobre Taulero en el sentido insinuado aquí, cf. Ozment, *Homo spiritualis*, ya citado, p. 13-46.

36. Gottfried Maron ha puesto de relieve que Müntzer es especialmente tributario del lenguaje de Taulero, sobre todo en su mística del *Anfechtung* y del dolor (cf. G.

sico al ético (rechazo del orden establecido), y la *Gelassenheit* no se confundirá con la pasividad, sino que se convertirá en la disponibilidad a la lucha contra los ricos, los notables (*die grossen Hansen*) y los príncipes[37]. Walter Elliger nota que, según Müntzer, el escogido no se funde con Dios en la unión mística, «pero sí que poseído (*besessen*) por él, a través de un constante acto interno, el elegido tiene la posibilidad de una correspondencia inmediata con el Espíritu divino, el cual se da también a conocer mediante audiciones y visiones especiales»[38]. No basta, sin embargo, afirmar la influencia que la mística (en especial Taulero) ejerció sobre Müntzer[39]. Como expone Reinhard Schwarz, las tradiciones místicas se combinan con la *realización de la salvación* (*Heilsverwirklichung*) de origen quiliasta. «La teología y la actividad de Müntzer no pueden comprenderse si se acentúa unilateralmente o la influencia de Lutero o la mística o la tradición quiliastotaborita. La situación de los primeros años de la Reforma [...] provocó una mezcla muy característica de diversas influencias en el pensamiento y la acción de Müntzer»[40].

Maron, *Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts. Das «Urteil» ein Sclüsselbegriff seines Denkes* [1972], en *Thomas Müntzer*, ya citado, p. 349). Sobre Müntzer y la mística, cf. H.J. Goertz, *Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden 1967, p. 20-34; íd., *Der Mystiker mit dem Hammer. Die theologische Begründung der Revolution bei Thomas Müntzer* [1974], en *Thomas Müntzer*, ya citado, p. 403-444; W. Rochler, *Ordnungsbegriff und Gottesgedanke bei Thomas Müntzer. Ein Beitrag zur Frage «Müntzer und die Mystik»*, ZKG 85 (1974) 369-382.

37. Esta reconversión de la mística tauleriana en acción puede deberse a que Müntzer leyó también a Joaquín de Fiore (cf. Lau, o.c., p. 6-7). De todos modos, «Müntzer negó que sus ideas le viniesen de Joaquín» (ibíd., p. 7). Véase, además, la nota 89 de este capítulo.

38. W. Elliger, *Müntzer und das Alte Testament, en Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag*, Kevelaer-Neukirchen 1973, p. 59. El hombre, entonces, por pura complacencia de Dios ve que *das er ein wonung Gottis sey in der lanckweil seyner tage* (Müntzer, cit. por Elliger, ibíd.).

39. Müntzer, a su vez, influyó en Hans Denck, Sebastian Franck, Caspar Schwenckfeld y Karlstadt (cf. Boehmer, o.c., p. 183-184).

40. Schwarz, o.c., p. 125-126. «El pensamiento de Müntzer contiene muchos elementos, que quizá nunca llegó a conjugar; al lado de la apocalíptica medieval, del pensamiento de los husitas radicales así como del de Lutero, Melanchthon y Karlstadt de los años 1517-1522, influyó en él sobre todo la mística alemana, que en el siglo XV se había unido con la *devotio moderna*» (G. Rupp, *Thomas Müntzer, Hans Hut und das «Evangelium aller Kreatur»* [1961], en *Thomas Müntzer*, ya citado, p. 179-180). Stayer, por su lado, afirma que Müntzer fue «un *self-educated mystic*, que trabajó sus lecturas de Taulero y de los demás místicos alemanes medievales tardíos con la finalidad de

Por recomendación de Lutero, Müntzer fue predicador de la iglesia de Santa Catalina de Zwickau (1520)[41]. Zwickau, «perla del principado sajón», era muy conocida por su industria lanera y por las ricas minas de plata. Debido a la proximidad de Wittenberg, las doctrinas luteranas eran bien conocidas ahí. Lo decisivo, sin embargo, fue el encuentro de Müntzer con Nicolás Storch, tejedor de oficio, y cabeza de un grupo de tendencia quiliasto-mística[42]. Muy pronto, Müntzer fue captado por las ideas de Storch, para las que su temperamento y su preparación eran terreno abonado. Dos puntos fundamentales de la predicación de Storch le parecieron especialmente atractivos: la acción directa del Espíritu Santo sobre el creyente y la interpretación espiritualista y escatólogica del Antiguo y del Nuevo Testamento. Aquí radica el punto de partida de la fuerte disensión que le enfrentó con Lutero. En efecto, Müntzer no aceptaba la doctrina de las «buenas obras» de la Iglesia romana, pero a partir de su contacto con Storch rechazaba también, con igual fuerza, la «nueva lógica de los wittenberguenses» (Campi) con su *iustitia aliena*. Como dice Campi, Müntzer sospechaba que «la insistencia de Lutero en la justicia imputada hiciera innecesaria la presencia de un discipulado confesante»[43]. La predicación de Müntzer en Zwickau, llevada a término sobre todo en ambientes de una gran pobreza, acentuó la crítica a los ricos y a los notables (*die reich Hansen*), lo que provocó algunos movimientos de revuelta entre la población[44]. Finalmente, acusado de poner en peligro

aplicarlas a las grandes cuestiones de la Reforma: la autoridad de la Escritura, el sacerdocio de todos los creyentes y la justificación por la fe» (Stayer, o.c., p. 73). «El elemento estructurador de su teología [de Müntzer] proviene de la mística medieval práctica, no de la especulativa» (Goertz, *Der Mystiker mit dem Hammer*, ya citado, p. 412). Este autor, más adelante, pone de relieve que «observó con atrevida visión que mística y apocalíptica pueden fusionarse. Y así el lenguaje de la mística profundiza las representaciones escatológicas de Müntzer, y el lenguaje de la apocalíptica da a su descripción del proceso místico de la salvación su imperiosa seriedad» (ibíd., p. 431). Maron, o.c., *passim* y esp. p. 369, no cree que Müntzer sea un místico, sino un profeta de juicio, que pone de manifiesto que la «palabra interior» no le ha sido dada como posesión tranquila, sino como un medio para luchar contra los impíos.

41. Sobre la actividad de Müntzer en Zwickau, cf. Schaub, o.c., p. 46-54.

42. Sobre Storch, cf. H.S. Bender, *Die Zwickauer Propheten, Müntzer und die Täufer*, en *Thomas Müntzer*, ya citado, p. 119-120. Sobre los «profetas de Zwickau», cf. Gastaldi I, p. 53-56.

43. Campi, o.c., p. 24.

44. Cf. Gastaldi I, p. 58.

la paz religiosa, fue depuesto de su cargo el 15 de abril de 1521. Desde aquella ciudad, Müntzer se trasladó a Bohemia[45].

En el mes de junio de ese año está en Praga, invitado a predicar por los profesores de la universidad de esta ciudad, donde publicó en latín, checo y alemán el famoso *Manifiesto de Praga*[46]. Este manifiesto es una dura diatriba contra el clero romano y también contra los teólogos de Wittenberg, a los que acusa de haber falsificado la palabra de Dios y de alejarse del pueblo. Müntzer, conocedor de las antipatías de los checos hacia Carlos V y el reino de Hungría, afirma con gran énfasis: «Queridos bohemios: en vuestra tierra es donde empezará la nueva Iglesia apostólica, que se extenderá por todas partes.» Su llamamiento a los hermanos bohemios en pro de la insurrección no tuvo éxito. En diciembre de 1521, Müntzer abandonaba Praga para emprender una serie de viajes, no muy bien conocidos, por la Alemania centroriental. En septiembre de 1522 está en Sooden, pequeña ciudad de Hessen, con la intención de poder escribir con tranquilidad sus pensamientos. La oposición de los señores locales le obligó a alejarse de la ciudad. En marzo de 1523 fue elegido pastor de Allstedt[47]. Empieza allí una febril actividad. Abolió la misa latina e introdujo una nueva liturgia en alemán. Entre la primavera de 1523 y el verano de 1524 publicó tres importantes escritos litúrgicos: *Deutzsch Kirchenampt, Deutsch Euangelisch Messze* y *Ordnung und Berechnung des Teuschen ampts zu Allstedt*[48]. Las innovaciones litúrgicas de Müntzer

45. Hay que tener en cuenta que las ideas que circulaban, sobre todo entre las clases bajas de Bohemia, podían ser un buen vehículo para los intentos de Müntzer (cf. Cohn, o.c., p. 223-232).

46. Véanse los análisis del *Manifiesto de Praga* de O. Clemen, *Das Prager Manifest Thomas Müntzers*, ARG 30 (1933) 73-81; H.J. Goertz, *«Lebendiges Wort» und «totes Ding». Zum Schriftverständnis Thomas Müntzers im Prager Manifest*, ARG 67 (1976) 153-178.

47. Sobre la actividad de Müntzer en Allstedt, cf. Schaub, o.c., p. 77-88. El tiempo que Müntzer permaneció en Allstedt es de capital importancia para su pensamiento, ya que es cuando tematiza su propia posición en contraste con la de Lutero. Es aquí donde se hace plenamente consciente de la seguridad que Dios le concede, porque se ha conformado a Jesús en la cruz y ha sufrido la profundidad de la contradicción.

48. Según G. Kunze, Müntzer es el más conservador de todos los liturgistas del tiempo de la Reforma (cf. Kunze, cit. por Iserloh, o.c., p. 112). Sobre la ordenación de Müntzer de 1524, cf. H.Chr. Drömann, *Die deutsche evangelische Messe des Thomas Müntzer 1524*, en *Coena Domini*, ya citado, p. 9-11, 21-24 (texto). Iserloh afirma que «en la fuerza del lenguaje, Müntzer está a la altura de Lutero y le supera en fidelidad a la tradición litúrgica y en la comprensión de las necesidades del pueblo sencillo» (Iserloh,

fueron muy bien acogidas en los ambientes rurales y mineros, de donde acudían en masa a sus prédicas, en las que atacaba con dureza la doctrina de Lutero. Se quería poner en práctica en Allstedt el programa que había fracasado en Praga. Durante el invierno de 1523-1524, Müntzer fundó la «liga de los elegidos», que no era una nueva Iglesia, sino más bien una sociedad secreta, cuyos miembros juraban estar dispuestos a tomar las armas para instaurar el reino milenario de los justos.

En Allstedt, Müntzer escribió dos importantes documentos. A fines de 1523, *Von dem gedichteten Glauben* (De la fe fingida) (SuB 218-224), en el que vuelve a tratar temas de tipo místico, como, por ejemplo, la evolución espiritual de los elegidos, la clave para abrir el libro de los siete sellos (la Biblia), el discernimiento de los espíritus, la palabra interior, la burla que hacen de la fe «los nuevos escribas» (los luteranos), etc. En 1524 publicó un escrito que iba directamente contra Lutero, *Protestation oder empietung...* (Protesta o saludo...)[49]. La predicación de Müntzer llamó la atención de los duques de Sajonia (el elector Federico y su hermano Juan), partidarios de Lutero. El 13 de julio de 1524, Juan y su hijo Juan Federico fueron a Allstedt para escuchar al predicador, que en esa oportunidad expuso sus convicciones escatológicas a partir del capítulo segundo del libro de Daniel[50]. La clave de su sermón se encuentra en la interpretación que da Müntzer del cuarto imperio de la profecía de Daniel (Dn 2, 33, 41-43) que representa la cooperación de la Iglesia y el Estado. La piedrecita que destruye el reino eclesiástico-imperial está formada por los «laicos pobres y los campesinos», los cuales guiados por los elegidos están llamados a llevar a término el juicio de Dios[51]. Müntzer conmina a los príncipes de Sajonia a no dejarse seducir por sus «hipócritas

La reforma protestante, ya citado, p. 203). Sobre el proyecto litúrgico müntzeriano en Allstedt, cf. K. Honemeyer, *Thomas Müntzers Allstedter Gottesdients als Symbol und Bestandteil der Volksreformation* [1965], en *Thomas Müntzer*, ya citado, p. 213-226.

49. El título completo de esta obra es: *Protestation oder empietung Tome Müntzers von Stolberg am Hartz, seelewarters zu Allstedt, seine lere betreffende und zum anfang von dem rechten Christenglauben und der Tauffe.*

50. El título del sermón, impreso en Allstedt, en *Ausslegung des anderns unterschyds Danielis dess propheten gepredigt auffm schlos zu Alstet vor den tetigen thewren Herzcogen und vorstehern zu Sachssen durch Thomä Müntzer diener des wordt gottes.*

51. Uno de los rasgos más originales de la exégesis que Müntzer hace del profeta Daniel es que claramente afirma la superioridad de la Iglesia de los últimos días sobre la de los apóstoles (cf. Stayer, o.c., p. 83).

sacerdotes», aludiendo claramente a Lutero, y que, en cambio, se pongan al lado del «nuevo Daniel», refiriéndose a sí mismo. Además, proclama a los «caros príncipes de Sajonia» que han de poner su espada al servicio de los verdaderos profetas, a fin «de arrancar la cizaña de la viña del Señor». Si no obran así, la espada les será arrebatada de las manos y entregada al pueblo[52]. Gastaldi, refiriéndose a esta afirmación, escribe: «De esta manera, el texto de Romanos 13, que hasta entonces había sido considerado como la base escriturística de la obediencia a la autoridad constituida, se interpretaba ahora en un sentido revolucionario»[53].

El príncipe elector no se dio ninguna prisa en contestar a las provocaciones de Müntzer. A fines de julio, éste proclamó en un sermón que ya había llegado la hora de exterminar a los tiranos y de establecer el reino milenario. Entretanto, Lutero escribía a los príncipes de Sajonia una carta violenta en la que dice que las ideas müntzerianas son verdaderamente satánicas, porque son una incitación a la sedición. En estas circunstancias, los príncipes han de preservar la paz utilizando, si es preciso, la espada[54]. El día primero de agosto, Müntzer es convocado en Weimar, donde el duque Juan le comunica que se abstenga de hacer declaraciones de tipo escatológico hasta que el elector Federico examine el asunto y haga un juicio del mismo. Müntzer regresa a Allstedt, de donde huye la noche del 7 al 8 de agosto. El 15 llega a Mühlhausen (Turingia).

Mühlhausen, ciudad imperial, con unos 7000 habitantes, era una de las más pobladas de Alemania[55]. En el mes de julio de 1523, las capas más pobres de la población, bajo la dirección del ex monje Heinrich Pfeiffer, se habían liberado de la hegemonía de la oligarquía de la ciudad, imponiendo un nuevo consejo municipal. La nueva di-

52. Cf. ibíd., p. 77-78; Schwarz, o.c., p. 91. Según Stayer, o.c., p. 75, Müntzer, a diferencia de Lutero y Zuinglio, da una justificación teórica de la insurrección popular contra los malos gobernantes que no protegen el bien ni castigan el mal.

53. Gastaldi I, p. 61. Según Müntzer, Dios ha dado la espada a los príncipes con la finalidad de luchar contra el anticristo y no simplemente, como enseñaba Lutero, para mantener el orden público (cf. Stayer, o.c., p. 75-76). Lau, o.c., p. 9, manifiesta que el conflicto entre Lutero y Müntzer se hizo agudo en la cuestión de la oposición a la tiranía.

54. Cf. Schaub, o.c., p. 87-88.

55. Sobre la actividad de Müntzer en Mühlhausen, cf. ibíd., p. 89-90. Esta ciudad no dependía de los duques de Sajonia, sino que era libre. En la dieta de Worms (1521), Carlos v había confirmado los derechos de Mühlhausen.

rección de los asuntos del municipio, no obstante, no había solucionado los graves problemas que tenía la población; es más: en muchos aspectos, la situación se había agravado. En medio de esta delicada situación, apareció allí Müntzer. En septiembre tuvo lugar una revuelta popular, de éxito efímero. El 27 de septiembre, Pfeiffer y Müntzer tuvieron que huir de la ciudad y se dirigieron a Nuremberg[56], donde, bajo la guía de Durero y de Osiander, se iba imponiendo una «reforma radical». En esta última ciudad, Müntzer conoció a Hans Denck[57], una de las cabezas más importantes del anabaptismo y propagador de un cristianismo adogmático. También publicó allí dos tratados especialmente violentos. El primero, *Hochverursachte Schutzrede wider das geistlose sanftlebende Fleisch in Wittenberg* (Refutación bien fundamentada contra la carne sin espíritu y de vida fácil de Wittenberg) (SuB 322-343), atacaba a Lutero con ferocidad; el segundo, *Ausgetrückte emplössung des falschen Glaubens* (Desvestimiento explícito de la falsa fe) (SuB 267-319)[58], tiene como objeto la teología luterana. Al conocimiento del Cristo histórico que enseñaba Lutero, Müntzer contrapone la fe de los que poseen el Espíritu; la palabra exterior es opuesta a la palabra interior: «el Espíritu puede escoger a sus elegidos incluso entre los que no saben nada de Cristo, como, por ejemplo, los mahometanos y los paganos»[59]. Obligado a dejar Nuremberg, Müntzer erró durante unas ocho semanas por la Alemania meridional y llegó hasta Suiza (Basilea).

56. Sobre la situación de Nuremberg en ese tiempo y sobre la acción de Müntzer, cf. Schaub, o.c., p. 91-99.

57. Sobre la amistad de Denck y Müntzer, cf. G. Baring, *Hans Denck und Thomas Müntzer in Nürnberg* [1959], en *Thomas Müntzer,* ya citado, p. 132-177. Sobre la vida y la obra de Denck, uno de los jefes más importantes del anabaptismo, cf. Gastaldi I, p. 230-243; S.E. Ozment, *Mysticism and dissent. Religious ideology and social protest in the sixteenth century.* New Haven-Londres 1973, p. 116-136; Benrath, en HDG II, § 4; W.O. Packull, *Denck, Hans,* en TRE VIII (Berlín-Nueva York 1981) 488-490.

58. Según Goertz, *Der Mystiker mit dem Hammer,* ya citado, p. 431, este escrito de Müntzer es una discusión política con la doctrina luterana de la justificación. En la argumentación de Müntzer no sólo hay aspectos místicos y escatológico-apocalípticos, sino que también aparece y se legitima una concepción mística de la salvación.

59. Gastaldi I, 62.

2. *La guerra de los campesinos*

En febrero de 1525, Müntzer volvió a Mühlhausen, donde los campesinos y la baja burguesía, bajo la dirección de Pfeiffer, habían tomado el poder por segunda vez[60]. Desde junio de 1524, la guerra de los campesinos asolaba la Alemania occidental y meridional. Estas revueltas populares tenían unas causas que, en opinión de Gastaldi, eran más políticas que sociales, ya que la primera reivindicación de los campesinos era la libertad de la comunidad y de la autoridad municipal frente a las jurisdicciones de los nobles y de los eclesiásticos[61].

La revuelta de los campesinos de 1524-1525 se extendió por todo el imperio y fue una especie de cataclismo que conmocionó las estructuras tradicionales de la sociedad alemana[62]. No cabe duda alguna de que estos diversos movimientos rurales se veían favorecidos por la predicación de la libertad del cristiano que proclamaban los reformadores contra la tiranía feudal o eclesiástica. La Iglesia y los nobles eran los principales objetivos de los sublevados, por disponer casi en exclusiva del derecho de caza y de pesca, de las mejores tierras y, además, obligaban a los campesinos a prestaciones personales y tributarias.

A finales de febrero de 1525, apareció el escrito programático de los campesinos de Suabia, que constaba de 12 puntos[63]. Había sido redactado por su dirigente S. Lotzer, de la ciudad de Memmingen, juntamente con el párroco de esta villa, Christoph Schappeler, que formaba parte de la facción de Zuinglio. Este programa fue impreso y se esparció con gran éxito por todo el país. En algunos puntos se encontraba muy cercano a las tesis de Lutero. Así, por ejemplo, el primer punto dice: «Nuestra primera petición y nuestro primer deseo

60. Cf. Schaub, o.c., p. 100-109.

61. Cf. Gastaldi I, p. 63. Este mismo autor pone de relieve que las condiciones de vida de los campesinos no eran peores que en épocas anteriores, lo cual significa que no se vieron forzados a la revuelta por la miseria o la desesperación (cf. ibíd.).

62. Sobre la guerra de los campesinos, cf. P. Althaus, *Luthers Haltung in Bauernkrieg* [1925], Tubinga 1952; Iserloh, *La reforma protestante,* ya citado, p. 211-218; M. Greschat, *Luthers Haltung in Bauernkrieg,* ARG 56 (1965) 31-47; B. Lohse, *Luther und der Radikalismus,* «Luther-Jahrbuch» 44 (1977) 7-27; Duch, o.c., p. 109-117; G. Maron, *Bauernkrieg,* en TRE V (Berlín-Nueva York 1980) 319-338 (con excelente bibliografía).

63. García Villoslada, o.c., II, p. 206-207, reproduce los doce artículos. Véase también Loewenich, *Luther,* ya citado, p. 234-235.

son que de ahora en adelante cada comunidad pueda elegir a su pastor, que enseñe el puro Evangelio sin aditamentos humanos.» El punto séptimo decía: «No queremos que los señores sigan oprimiéndonos, sino que entre ellos y los campesinos ha de llegarse a un justo acuerdo.» Y el noveno: «En los tribunales hemos de ser juzgados imparcialmente, de acuerdo con el derecho tradicional, y no según las leyes que se hacen cada día.» Al final de su programa, los campesinos citaban los nombres de Lutero, Melanchthon, Zuinglio, Osiander, etc., como inspiradores del texto. Muy pronto Lutero conoció sin duda este programa, porque entre el 17 y el 20 de abril escribió la *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben* (Exhortación a la paz en ocasión de los doce artículos del campesinado de Suabia) (WA 18, 291-334). La intención de Lutero es hacerse escuchar por ambas partes (campesinado y nobleza). Acusa a los nobles (sobre todo a los eclesiásticos) de ser los causantes del incidente, porque «en vuestro gobierno temporal no hacéis más que echar a perder y cargar de tributos a vuestros súbditos, a fin de fomentar vuestro lujo y vuestro orgullo». En conjunto, pues, el reformador consideró el programa de los doce puntos bastante bueno, sobre todo el primer artículo (libre predicación del Evangelio). A los campesinos los trata de «queridos amigos», pero no han de dejarse seducir por los falsos profetas, a los que llama «asesinos del espíritu». En ningún caso, por más malvados que sean los nobles, les dice, no les está permitido rebelarse, porque nadie puede constituirse en propio juez. Y les amonesta de este modo: «No habéis de hacer frente al mal [...] Sufrir, sufrir, cruz, cruz, es el derecho de los cristianos, éste y no otro.» Lutero pone de relieve, finalmente, que ambas partes están movidas por los bienes temporales y no por cuestiones propiamente cristianas. También exhorta a los campesinos y a los nobles a evitar toda clase de derramamiento de sangre: «Se empieza muy pronto a luchar, pero no se encuentra a nuestra disposición el modo de cesar la lucha.»

A fines de abril de 1525 comenzó la insurrección en Turingia-Sajonia. El príncipe elector Federico, enfermo en su castillo de Lochau, estaba completamente desconcertado y no sabía qué hacer para afrontar la situación. Murió sin descendencia el 5 de mayo. Le sucedió su hermano Juan, ferviente admirador de Lutero, el cual le aconsejó que no se dejara impresionar por las exigencias de los campesinos.

A mediados de mayo de 1525, Lutero escribió *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* (Contra las bandas ladronas y criminales de los campesinos) (WA 18, 357-361) dirigido a los príncipes. Se pide en este documento la acción directa de éstos contra el campesinado. Heinz Zahrnt dice que este escrito de Lutero es horrible[64]. Lutero, que era un conservador, escribe en ese texto: «Por esto ha de abatirse, estrangular y utilizar la espada, de escondidas y en público. Recuérdese esto: no hay nada más ponzoñoso, nocivo, diabólico que un hombre sublevado, el cual ha de ser liquidado como un perro rabioso.» Dice en otra parte: «El que sea abatido del lado de la autoridad, podrá ser considerado ante Dios como un auténtico mártir, mientras que quien resulte muerto del lado de los campesinos, no será más que una antorcha eterna infernal.» Y más aún: «Ahora han llegado estos tiempos maravillosos en que un príncipe puede ganar el cielo con la efusión de sangre mucho mejor que otros con la plegaria.» Zahrnt, luterano convencido, comenta: «No considero como lo realmente escandaloso en las diversas tomas de posición de Lutero en la guerra de los campesinos la desmesura en el estilo y en el contenido, como se le ha reprochado a menudo, aunque tal desmesura no pueda excusarse sencillamente con la excitación del momento. Mucho más grave me parece el hecho de que Lutero sólo se interesara por el mantenimiento del orden estatal, pero de ninguna manera por el derecho o por la miseria de los campesinos. De estas cosas nada hay prácticamente en sus escritos. Aquí nos encontramos otra vez con el hecho de que la pura doctrina es conservada a costa de la vida»[65]. Helmut Gollwitzer pone de manifiesto que Lutero, a pesar de proceder de una familia que había ascendido en la escala social con el esfuerzo de su trabajo, desconfiaba profundamente del pueblo. Para confirmar este extremo, Gollwitzer cita las siguientes palabras del reformador: «Hay que aplastar al hombre sencillo, porque de otro modo se convierte en petulante»[66]. La doctrina de los «dos reinos» fue muy bien acogida por quienes querían conservar el *statu quo* tra-

64. Cf. H. Zahrnt, *Martin Luther in seiner Zeit-für unsere Zeit*, Munich 1983, p. 136. Contrariamente, Loewenich, o.c., p. 243-244, considera que este escrito no es desmesurado. La opinión de Ernst Troeltsch, según la cual Lutero fue un «constante revolucionario conservador» (*unendlich konzervativer Revolutionär*) es, según nuestro parecer, muy acertada.

65. Zahrnt, o.c., p. 137.

66. Cit. por H. Gollwitzer, *Homo politicus*, en *Luther kontrovers*, Stuttgart 1983, p. 104.

dicional, razón por la cual el luteranismo de Estado tomó en el tiempo de las grandes revoluciones una actitud antisocial y reaccionaria[67].

En Mühlhausen, las cosas iban de mal en peor. Los labradores de Turingia habían propagado los alborotos por toda la región, aunque de modo desorganizado. Entonces, Müntzer, como «sirviente de Dios contra los impíos», convocó a sus partidarios para que se congregaran con la «espada de Gedeón» contra los nobles. Su participación personal en la contienda duró solamente tres semanas. El 15 de mayo de 1515, los campesinos fueron derrotados por las tropas de los príncipes al mando de Philipp de Hessen. Müntzer fue capturado. Seguidamente se le formó juicio, con la tortura correspondiente. Se retractó de sus enseñanzas contra la autoridad y contra la doctrina sacramental. Comulgó bajo una sola especie y el 27 de mayo, juntamente con otros veintitrés iluminados, fue decapitado en las afueras de Mühlhausen[68]. Se calcula que en las diversas fases de la guerra de los campesinos hubo más de cien mil muertos. Gastaldi ha subrayado que el papel de Müntzer en la guerra de los campesinos ha sido exagerado, para fomentar su imagen de personaje siniestro[69]. En 1923, el ilustre historiador Heirich Boehmer escribía que «de hecho, el movimiento entusiástico-quiliasta, que tenía a Müntzer como origen y cabeza, no tiene nada que ver con la llamada guerra de los campesinos. A causa del hecho de que uno y otro tuvieran lugar al mismo tiempo, se ha equiparado durante mucho tiempo aquél con el levantamiento de los campesinos, levantamiento que tenía unos orígenes completamente diferentes y perseguía otras metas[70].

3. *Relación de Müntzer con Lutero*

Sea cual fuere la dependencia que hubiera tenido inicialmente Müntzer respecto a Lutero, es indiscutible su absoluta oposición final[71]. Franz Lau afirma que «si se penetra adecuadamente en la obra

67. Cf. ibíd., p. 106.
68. Sobre las represalias de los príncipes, cf. García Villoslada, o.c., II, p. 218-219.
69. Cf. Gastaldi I, p. 65.
70. Boehmer, o.c., p. 183. Este juicio emitido en 1923 parece imponerse cada vez más en la moderna investigación sobre Thomas Müntzer.
71. Cf. nota 33 de este capítulo. El art. de L. Grane, *Thomas Müntzer und Martin Luther*, en *Thomas Müntzer*, ya citado, p. 74-111, desde un punto de vista decidi-

de Müntzer, se percibe en seguida que éste tiene no solamente otra fuente de fe (*Glaubensquelle*) y otra doctrina del derecho a la resistencia distintas de las de Lutero, sino que además se encuentran en él una imagen y un pensamiento completamente diferentes de la historia»[72]. «Reforma de los príncipes» (Lutero) - «Reforma del pueblo» (Müntzer): en esta oposición encuentra resumida Franz Lau la contrapuesta actitud de estas dos personalidades del siglo XVI[73]. Se ha explicado también la oposición de ambos reformadores atribuyendo a Müntzer el espíritu de los profetas del Antiguo Testamento, que aún se encuentran bajo la ley de Moisés, mientras que Lutero considera a los profetas a partir del «espíritu del Evangelio», que «es un espíritu de la libre obediencia de los hijos de Dios»[74].

Desde una perspectiva más doctrinal, Bernhard Lohse cree que Müntzer en los aspectos más importantes de su teología no sufrió la influencia de Lutero, pero precisamente su crítica del reformador de Wittenberg contribuyó como ningún otro factor a la configuración de la teología müntzeriana. De la misma manera, Lutero vio de modo ejemplar en el pensamiento y la acción de Müntzer adónde conducía

damente luterano, es posiblemente la mejor exposición de las relaciones Lutero-Müntzer. Según Hayo Gerdes, la primera muestra del alejamiento de Müntzer respecto de Lutero se halla en una carta de aquél a Melanchthon (27.III.1522), en la que Müntzer afirma que los reformadores (Lutero y el mismo Melanchthon) adoran a un «Dios mudo», es decir, la Escritura, y olvidan que la Iglesia se tiene que edificar mediante la palabra viva. «¡Queridos! Procurad ser profetas, de otro modo vuestra teología no vale ni un penique.» Y Müntzer concluye así su carta: «Martinus noster charissimus ignoranter agit» (cit. por Gerdes, *Der Weg des Glaubens bei Müntzer und Luther*, ya citado, p. 18). Han estudiado las relaciones Lutero-Müntzer: W. Elliger, *Zum Thema Luther und Thomas Müntzer*, «Luther-Jahrbuch» 34 (1967) 90-116; B. Lohse, *Luther und Müntzer*, «Luther» 45 (1974) 12-32; íd., *Luther und Radikalismus*, «Luther-Jahrbuch» 44 (1977) 7-27.
72. Lau, o.c., p. 11. Lutero vio en Müntzer a un «profeta de la muerte» a causa precisamente de su distinta comprensión de la realidad. El talante apocalíptico de Müntzer era para Lutero sencillamente repulsivo (cf. ibíd., p. 13).
73. Cf. Lau, o.c., p. 14. «La posición de Lutero en relación con Müntzer y la guerra de los campesinos pertenece al tema "verdadera y falsa profecía"» (ibíd., p. 15). Véase, además, Cohn, o.c., p. 262-264.
74. Cf. Gerdes, o.c., p. 26-29. M. Schmidt, *Das Selbstbewusst-sein Thomas Müntzers und sein Verhältnis zu Luther. Ein Beitrag zu der Frage: War Thomas Müntzer Mystiker?* [1959], en *Thomas Müntzer*, ya citado, p. 42, observa muy apropiadamente la intensidad con que Müntzer se compara con los grandes profetas del Antiguo Testamento (Elías, Jeremías, Ezequiel y Daniel), que son por antonomasia los hombres de la contradicción.

inevitablemente el *Schwärmertum*: la superación de la distinción evangélica entre ley y Evangelio, la proclamación de una nueva espiritualidad fundamentada en la ley y la negación de cualquier clase de autoridad legalmente establecida[75]. El conflicto con Müntzer fue una de las causas de la progresiva intolerancia y de la reificación cada vez más acusada de la teología y del pensamiento político de Lutero[76]. Éste insiste, cada vez con más fuerza, en que los alborotos populares perjudican la causa del Evangelio[77].

Müntzer, de una u otra manera, pretendía edificar la ciudad de los santos, de los elegidos ya en esta tierra. Lutero opinaba que el establecimiento de un reino terrenal era la expresión de un pensamiento secularizado. Con palabras de Leif Grane: «Este intento significaba conducir los asuntos de Dios con los medios de este mundo»[78]. Lutero, de acuerdo con su comprensión de la escatología neotestamentaria, no podía ver el Reino de Dios como «una reforma excelente e insuperable», sino solamente como una oposición absoluta a este mundo. El proyecto müntzeriano aparece a los ojos del reformador de Wittenberg como un peligroso debilitamiento de esta oposición y, en consecuencia, como un retorno al *corpus christianum* medieval[79]. Aún hay que destacar, siguiendo a Karl Holl, que el concepto de Iglesia de Müntzer se diferencia tanto de los medievales como del de Lutero. De las sectas medievales, porque Müntzer cree que cada uno de los elegidos de su Iglesia tiene conciencia de una *elección personal*. De Lutero, porque el pensamiento eclesiológico müntzeriano cree que es posible que los verdaderos cristianos, los elegidos, se reúnan en una *Iglesia visible*[80].

---

75. Cf. Lohse, *Martin Luther*, ya citado, p. 68. La negación de la autoridad pone en peligro la paz y el orden, bienes que Lutero consideraba casi absolutos y por los que, si era necesario, se tenía que renunciar a la libertad. Según Grane, Lutero vio en los intentos de Müntzer y Karlstadt la acción por volver a atar las conciencias mediante la ley mosaica (cf. Grane, *Thomas Müntzer und Martin Luther*, ya citado, p. 98).

76. Cf. Lohse, o.c., p. 68; Grane, o.c., p. 100.

77. Cf. Grane, o.c., p. 83-84. Huelga decir que el desprecio de Lutero por la masa (*Pöbel*) es proverbial.

78. Grane, o.c., p. 97-98.

79. Cf. ibíd., p. 98. Maron, *Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts*, ya citado, p. 382, nota 261, observa que Müntzer *in besonderer Weise* pertenece a la edad media tardía.

80. Cf. K. Holl, *Luther und die Schwärmer* [1922], en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I: Luther*, Tubinga [6]1932, p. 451.

4. *Teología de Müntzer*

Algunos aspectos importantes del pensamiento teológico de Müntzer ya se han expuesto en la breve descripción de su vida y en las relaciones con el reformador de Wittenberg. Ahora nos queda solamente trazar un esbozo de los demás componentes de su teología no explícitamente aludidos anteriormente.

a) Müntzer y la palabra de Dios

La interpretación de la palabra de Dios opone muy decididamente Müntzer a los teólogos de Wittenberg. El testimonio viviente del Espíritu, la escucha atenta a Dios, que no se hace mudo para aquellos que ha elegido, eran convencimientos de la máxima importancia para la lectura müntzeriana de la Escritura[81]. La letra nunca puede sustituir al Espíritu que se manifiesta con fuerza en el corazón de los elegidos. Esto no significa que Müntzer pretendiera predicar unos nuevos contenidos que no se encuentran en la Biblia. Más bien lo que considera decisivo es que el predicador sea un testigo que ha hecho la experiencia de la fe y la pone al alcance del pueblo. Por esto, como dice Leif Grane, lo importante no es la *doctrina* müntzeriana de la Escritura, sino la *predicación* de su testimonio, que hace presente la acción del Espíritu en medio del pueblo[82]. La posesión del Espíritu no es algo accesorio en la teología de Müntzer. Constituye, en realidad, la garantía para la salvación de los creyentes; el Espíritu es constitutivo del ser cristiano. La doctrina del Espíritu Santo forma «la parte más importante de la bienaventuranza (*Seligkeit*), que es la fe en Dios [...] (El Espíritu) quiere ser nuestro maestro interior (*Schulmeister*)» (SuB 23). En otro lugar, Müntzer afirma: «Cristo se ha convertido en hombre

---

81. Ullmann, o.c., p. 91, pone de relieve que, en la manera peculiar de Müntzer de interpretar la Escritura, la fe es el criterio fundamental, ya que permite captar cómo los escritos bíblicos dan testimonio de la unidad de la palabra de Dios como revelación. Cf. además, ibíd., p. 99.

82. Cf. Grane, o.c., p. 93-94. Müntzer rechaza el «cristianismo escriturístico luterano», que valora infinitamente la Biblia, pero que no capta la palabra viva, porque no posee la experiencia del Espíritu (cf. SuB 493, 496) (cf. Holl, o.c., p. 453; Benrath, en HDG II, p. 571). Véase Maron, o.c., p. 352-353, donde se explicita la concepción de Müntzer de la Biblia como *libro de los juicios*.

exclusivamente porque el Espíritu ha de transfigurarse en el corazón de los elegidos» (SuB 520). Como nota Gustav Adolf Benrath, «el cristianismo es verdadero y convincente, según Müntzer, en la medida en que es *Geist-Christentum*»[83]. La historia de la Iglesia, de acuerdo con un esquema muy usual en los siglos XV-XVI, era interpretada por Müntzer como un proceso de caída y degeneración, que había empezado después de la muerte de los discípulos de los apóstoles. En este proceso degenerativo, la Iglesia ha perdido o ha olvidado al Espíritu y, por esto, le sobrevendrá el «juicio de Dios», que hará posible un nuevo comienzo de la comunidad eclesial[84]. Es justamente la predicación de la acción del Espíritu en los elegidos la que crea la teología, la cual por esto mismo no puede someterse a ninguna clase de sistematización rígida[85].

El Antiguo y el Nuevo Testamento forman una unidad, con la cual ha de contar la Iglesia de todos los tiempos. Si se pretendiera hacer distinción entre ambos testamentos, esto significaría, de acuerdo con el parecer de Müntzer, que no se considera a Cristo como el que cumple la voluntad del Padre. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento son en el Espíritu igualmente actuales: los dos están presentes y son necesarios para preparar a los elegidos a la recepción del Espíritu. Lo que antes (Antiguo Testamento) Dios reveló a sus elegidos no puede contradecirse con su revelación más actual (Nuevo Testamento)[86]. La totalidad de la Escritura es la reunión de los testimonios de la acción del Espíritu divino. Según Müntzer, las diferencias entre los diversos testimonios humanos quedan superadas en el mismo Espíritu que ha promovido sus testificaciones[87].

Grane pone de relieve que para Müntzer la Escritura como Escritura (en oposición a la palabra viva) no es portadora de ningún Evangelio, porque su *contenido* es precisamente la ley. Si desde un punto de visto müntzeriano, se quiere hablar del Evangelio, es preciso referirse a la ley. Precisa el Evangelio del cumplimiento del testimonio de la Escritura, es decir, de la realización de la ley en la existencia de

83. Benrath, en HDG II, p. 570.
84. Cf. ibíd., p. 573. Maron, o.c., p. 339-382, ha analizado el pensamiento teológico müntzeriano a partir del concepto «juicio».
85. Cf. Goertz, *Innere und äussere Ordnung*, ya citado, p. 46; Grane, o.c., p. 94.
86. Cf. Elliger, *Müntzer und das Alte Testament*, ya citado, p. 59.
87. Cf. ibíd., p. 61.

los elegidos, los cuales, a través del sufrimiento, la lucha, la persecución, la incomprensión, etc., llegan a la fe[88].

Se ha hecho notar que muchas de las alusiones de Müntzer al Nuevo Testamento se ajustan perfectamente en un contexto veterotestamentario; lo contrario, en cambio, es muy difícil de hallar. En el *Manifiesto de Praga* pide la ayuda de los bohemios para luchar contra los enemigos de la fe: «Quiero avergonzarlos ante vuestros ojos con el espíritu de Elías [...] Quien menosprecie mi exhortación ya ha sido librado a manos del turco. El anticristo en persona, el adversario del Cristo, reinará como fuego que se enciende poco a poco; pero muy pronto aquél (Cristo) entregará el reino de este mundo a sus elegidos *in saecula saeculorum*» (SuB 504). En este escrito y en la predicación a los duques de Sajonia (13.VII.1524), Israel es el prototipo de acuerdo con el cual se interpretan los textos del Nuevo Testamento. Por este motivo, Grane afirma que en la obra müntzeriana «no se integra el Antiguo Testamento en un marco apocalíptico-neotestamentario, sino que la escatología neotestamentaria es comprendida a partir del Antiguo Testamento»[89].

b) Fe y doctrina sobre Dios

Para Müntzer, la cuestión de la fe es la cuestión de Dios. La cuestión de Dios, sin embargo, no puede ser resuelta históricamente, ni

88. Cf. Grane, o.c., p. 94. Ullmann afirma que «la doctrina de la revelación de Müntzer no se halla en la oposición promesa-cumplimiento, sino en la de ley-Evangelio. La ley no es el mero presupuesto del Evangelio, sino la realización de aquella obra, cuyo contenido es el Evangelio. La ley, entonces, se entiende menos como norma y reglamento que como acto, en el que Dios aniquila la impiedad y sus ídolos» (Ullmann, o.c., p. 97).
89. Grane, o.c., p. 95. Sobre la importancia del Antiguo Testamento en la obra de Müntzer, cf. Elliger, o.c., *passim;* A. Friesen, *Thomas Müntzer und das Alte Testament* [1973], en *Thomas Müntzer,* ya citado, p. 383-402. Friesen, o.c., p. 393-398, esp. 398, subraya que la interpretación de la historia de Joaquín de Fiore, con el esquema ternario que propone, debió de influir mucho, a través de los taboritas bohemios, en la comprensión müntzeriana del Antiguo y del Nuevo Testamento. En una carta a Hans Zeiss (2.XII.1523), Müntzer escribe: «El testimonio del abad Joaquín es para mí muy importante [...] Mi doctrina, sin embargo, es mucho más elevada; de él no aprendí nada, sino que fui convencido por el mismo Dios» (SuB 398). La obra a que se refiere Müntzer en esta carta es el pseudo-joaquimita *Scriptum super Hieremiam,* impreso por primera vez en Venecia en 1516 (cf. Schwarz, o.c., p. 6, nota 25).

tampoco recurriendo a la Biblia. Solamente a partir de la pérdida de todas las seguridades materiales y conceptuales puede darse respuesta a la cuestión de Dios. Seriamente, sólo puede hablar de la fe quien ha experimentado la realidad de la incredulidad. Por esto, Müntzer habla de la *imposible obra de la fe* (*unmüglichen werck des glaubens*) (SuB 274), porque nos impone cosas que humanamente no son factibles (cf. SuB 288). Resume el contenido de su escrito *Ausgetrückte emplössung des falschen glaubens* de este modo: de la fe y de su imposibilidad (cf. SuB 309). Una idea recurrente en el pensamiento de Müntzer es que la fe ha de mostrar su fuerza en el creyente a través del testimonio de éste en medio de toda clase de contradicción. El camino hacia la fe y la vida en el Espíritu es un *camino doloroso*. Esta doctrina del camino doloroso de la salvación fue para Müntzer indisociable de su principio del Espíritu[90]. «Los padres, los patriarcas, los profetas y, especialmente, los apóstoles llegaron a la fe con muchos trabajos» (SuB 219). Después de las pruebas y las fatigas alcanzaron el gozo, que no es otra cosa que el mismo «Cristo dulce cual la miel» (*honigsüsser Christus*) (SuB 234). Solamente la fe probada de los elegidos contribuirá, según Müntzer, a la edificación en esta tierra del reino de Dios, creando una nueva realidad en la convivencia de los hombres[91].

Benrath ha puesto de relieve que Müntzer evita el concepto paulino y reformado de la justificación, hasta parecer que no lo conoce. Tampoco se hace eco del concepto reformado del pecado. Müntzer se situó en una posición muy diferente tanto respecto a las diversas reformas clásicas como en relación con la doctrina de la Iglesia romana. «La renovación en el Espíritu, tal como él la enseñó, no es atribuible ni a la fe humana ni a las obras humanas, es exclusivamente la obra de Dios»[92].

c) Sacramentos

En los escritos de 1523[93], Müntzer se plantea por primera vez la cuestión del bautismo, en particular, y de los sacramentos, en general[94]. Los sacramentos son signos que no han de ser oscurecidos con falsas interpretaciones. Esto acontece, por ejemplo, cuando la comunión se administra solamente en una especie. «XI: ha de darse el excelso sacramento en las dos especies, sin tener en cuenta la palabrería de los insensatos de aquí o de allá, en este lugar o en el otro. Porque, si no recibimos el sacramento, el signo sagrado, ¿cómo queremos comprender entonces lo que significa?» (SuB 213). Müntzer subraya decididamente que la mera comunión sacramental de nada sirve; más aún: puede ser ocasión de pecado grave. Debe ser recibida con fe. «Cristo sacía solamente a los hambrientos en el Espíritu, y deja en ayunas a los impíos. En el sacramento, ¿qué podrá hacer Cristo a los hombres si no encuentra a ningún hambriento ni ningún alma desnutrida? [...] ¿Qué puede hacerle el signo a uno que niega la sustancia (*wesen*)?» (SuB 211). Es interesante notar que Müntzer subraya que Cristo presente en el sacramento no sólo llena y fortalece la fe del creyente, sino que parece que está presente a causa de la fe de los que lo recibirán (cf. SuB 212).

El sacramento no transforma por sí mismo al creyente, de tal manera que sea capaz en seguida de hacer de él un seguidor de Cristo. Más bien conviene que el cristiano llegue a ser, en sus dolores y en el conjunto de su vida, semejante a Cristo. Esto sólo puede suceder si el fiel llega a participar en su corazón del Espíritu de Cristo[95]. «El que no ha llegado a ser con el Cordero pascual una oveja para el matadero (Rom 8,36; Sal 44,23), no puede experimentar el misterio (*geheymnis*) de su muerte en el sacramento. Es un hombre sin experiencia y nada más, como si se echara un pedazo de pan a un perro y a éste no le supiera a nada (1Cor 3,1), porque sólo es carne» (SuB 521). La fuerza del sacramento no viene dada por los signos del pan y del vino, sino por el Espíritu de Cristo, que penetra en el corazón de los elegidos (cf. SuB 522).

Como ya se ha subrayado anteriormente, el camino de los elegidos

90. Cf. Maron, o.c., p. 349-350; Benrath, en HDG II, p. 571.
91. Cf. Iserloh, o.c., p. 203-204; Ullmann, o.c., p. 93-94.
92. Benrath, en HDG II, p. 572.
93. Cf. anteriormente, p. 449-450.

94. Sobre esta cuestión, cf. Iserloh, *Sakraments- und Taufverständnis bei Thomas Müntzer*, ya citado, p. 109-122.
95. Cf. Iserloh, o.c., p. 114. Véase de este mismo autor el art. *Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie*, en *Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965* I, Münster/W. 1965, p. 247-264, en el que pone de relieve que los reformadores comprenden el sacramento no sólo como una exigencia de Cristo a seguir su ejemplo, sino también como el hecho de la transformación previa del cristiano para llevar a cabo el seguimiento.

va del dolor al gozo, de la prueba a la bienaventuranza: el que haya sido elegido por Dios no llega en un santiamén a la fe (cf. SuB 218). Ese tal ha de haber experimentado previamente la desesperación y el infierno (cf. SuB 224). El fundamento y el camino de la fe no es Cristo «dulce cual la miel» (*honigsüsse*), sino el «Cristo amargo» (*bitterer Christus*) (cf. SuB 222). Este camino no es otro que el recorrido por el mismo Jesucristo. «Quien no muere con Cristo, no puede resucitar con él» (SuB 22). «¡Veas, oh tú, hermano elegido, incesantemente todas y cada una de las palabras del capítulo XVI de Mateo! Allí encontrarás que nadie puede creer en Cristo, si antes no se ha hecho semejante a él» (SuB 224).

Erwin Iserloh[96] pone de manifiesto que Müntzer considera que la justificación del hombre es un proceso iniciado y conducido por el Espíritu Santo, el cual exige del hombre la donación y la predisposición a sufrir con Cristo. De acuerdo con su pensamiento, la justificación no es un fruto del bautismo. «Éste puede ser un signo del proceso interno de la salvación; pero esconde en sí mismo el peligro, a causa de las ceremonias externas, de encubrir su esencia íntima»[97]. Müntzer no ataca el bautismo de los niños en sí mismo[98], sino la sobrevaloración de las ceremonias externas[99]. Por esto los movimientos anabaptistas no pueden relacionarse directamente con el pensamiento teológico müntzeriano. «El bautismo por el agua no tiene en él ningún valor extraordinario en relación con el movimiento interior de nuestro espíritu hacia el Espíritu de Dios. Éste es un proceso de salvación, en el cual el hombre, siguiendo el ejemplo de Cristo sufriente, se configura con él. En este proceso, el bautismo no posee ningún lugar determinable con exactitud»[100].

d) Conclusión

Thomas Müntzer es una figura clave de la Reforma. Entró en conflicto con la nueva «religión oficial» establecida en Wittenberg, lo

96. Sobre lo que sigue, cf. Iserloh, *Sakraments- und Taufverständnis bei Thomas Müntzer*, ya citado, p. 117-118.
97. Ibíd., p. 117.
98. Müntzer no practicó ni exigió nunca el bautismo de adultos.
99. Cf. Iserloh, o.c., p. 119-120, donde se describen las ceremonias bautismales tal como las estableció Müntzer para la ciudad de Allstedt (cf. SuB 214-215).
100. Iserloh, o.c., p. 122.

que tuvo como consecuencia que interesadamente su pensamiento teológico haya sido a menudo desfigurado por unos y por otros. Desde los que le consideran como un «medieval» sin ningún conocimiento de la verdadera interpretación del cristianismo redescubierta por Lutero, hasta los que ven en él a un precursor notable de la lucha de clases[101], hay juicios para todos los gustos. Posiblemente se vio implicado en unos acontecimientos (guerra de los campesinos) ajenos a su verdadera intención de proclamar patéticamente el juicio de Dios sobre los hombres y el mundo. Este juicio era de condenación y de gracia: los que habían hecho renacer al Espíritu en sus corazones alcanzarían un puesto en la verdadera Jerusalén, la cual había de empezar su realización tangible en el *hic et nunc* de los creyentes; los otros serían abandonados a su suerte de perdición. Al margen de las propuestas teológicas de Müntzer, hay que destacar que la historia social de los países centroeuropeos de los siglos XVI-XVII no puede llegarse a comprender del todo sin una cabal aproximación al profeta de Allstedt.

En una obra como ésta es imposible reseñar, ni siquiera esquemáticamente, las numerosas corrientes y las sugestivas personalidades que se agrupan en el apartado *Schwärmertum*[102]. No se trata de un movimiento organizado, sino de hombres (y de pequeñas comunidades), errantes de ciudad en ciudad, perseguidos muy duramente por las Iglesias protestantes, que mantuvieron cotas muy altas de exigen-

101. «Desde Engels hasta los historiadores comunistas contemporáneos —tanto rusos como alemanes—, los marxistas han convertido a Müntzer en un símbolo gigantesco, un héroe prodigioso de la "lucha de clases". Se trata de una concepción infantil, y de la que los historiadores no marxistas se han dado cuenta con facilidad, al destacar la naturaleza esencialmente mística de las preocupaciones de Müntzer y su indiferencia general respecto de la vida de los pobres» (Cohn, o.c., p. 271).
102. Alexandre Koyré dice que el término «espiritualista» que se aplica a estos autores «es decepcionante. Lo que causa su unidad relativa es su oposición común a Lutero y el luteranismo, a la jerarquía de la Iglesia exterior» (A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIème siècle allemand*, París 1971, p. 10). Una figura, hoy muy poco considerada, pero que en el siglo XVI tuvo una influencia extraordinaria en los círculos espiritualistas alemanes, fue Christian Entfelder (cf. A. Séguenny, *À l'origine de la philosophie et de la théologie spirituelle en Allemagne au XVIème siècle: Christian Entfelder*, RHPhR 57 [1977] 167-181). Otro personaje prominente en este sentido fue Hans Bünderlin (ca. 1500-1533), nacido en Linz (cf. J. McLean, *Jean Buenderlin, théoricien du christianisme non institutionnel*, RHPhR 57 [1977] 153-166).

cia espiritual. Un rasgo característico de estos hombres era que no admitían (al menos inicialmente) ninguna clase de compromiso ni en las cuestiones doctrinales ni en relación con las exigencias de los príncipes. «Ante las Iglesias protestantes, que se organizaban con sorprendente rapidez, que instituían una nueva jerarquía, una nueva dogmática, una nueva ortodoxia —las cuales interponían de nuevo una mediación exterior entre el hombre y Dios— los espirituales querían defender el sueño místico de la inmediatez; a los partidarios de la letra, de la carne, a los creadores de un nuevo papismo, oponían su religión espiritual, la religión del hombre interior, y también su noción de espíritu»[103].

Después de haber expuesto brevemente la vida y el pensamiento teológico de Thomas Müntzer, tenemos que referirnos a continuación a algunas de las personalidades más relevantes dentro de la corriente espiritualista.

II. Andreas Bodenstein (llamado Karlstadt) (ca. 1477-1541)[104]

Formado en la filosofía y la teología tomistas, en 1517 experimentó «una conversión, sobre todo al Agustín antipelagiano». De 1517 a 1522 fue el principal representante de las ideas reformadoras de Lutero en un sentido agustiniano. A partir de ahí inició un «camino místico», que provocó las iras de Lutero (*Widder die himmlischen propheten*, 1525) (WA 18, 37-214). Karlstadt subrayó cada vez más el carácter interior, inmediato y espiritual de la relación del hombre con Dios. Esto le llevó a negar la significación sacramental y salvadora del bautismo y de la eucaristía. No cree que en los elementos (pan y vino), después de las palabras de la consagración, estén presentes el cuerpo y la sangre de Cristo. El pan y el cáliz son significativos solamente como «memoria de Cristo». Lo único que importa es lo que mana del corazón del creyente. Por está razón, éste, antes de la recepción de la cena, ha de estar *místicamente* seguro de que posee el Espíritu, es decir, de que ha sido redimido[105].

103. Koyré, o.c., p. 9-10.

104. Sobre Karlstadt, cf. Gastaldi I, p. 46-53; Iserloh, *La reforma protestante*, ya citado, p. 187-199; R. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, Leiden 1974; U. Bubenheimer, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein v. Karlstadt als Theologe und Jurist zweischen Scholastik und Reformation*, Tubinga 1977; M.A. Schmidt, *Karlstadt als Theologe und Prediger in Basel*, «Theologische Zeitschrift» 35 (1979) 155-168; Benrath, en HDG II, § 4.

Durante la estancia de Lutero en Wartburg (4 de mayo de 1521 hasta el 3 de marzo de 1522), Karlstadt promovió numerosos incidentes en Wittenberg. Proclamó que el matrimonio de los sacerdotes era obligatorio; el de los religiosos facultativo solamente. El día de san Miguel de 1521 empezó a distribuir la comunión bajo las dos especies. En navidad de ese mismo año empezó a celebrar la «misa evangélica»[106].

Mostró especial furor contra las imágenes (*Von abthung der Bilder*) y prohibió en Wittenberg la presencia de mendigos (*Das kein bedtler vnther de christen seny sollen*). El retorno precipitado de Lutero a Wittenberg significó el fin de la actividad de Karlstadt en esta ciudad. Tuvo que aceptar el cargo de pastor de la pequeña localidad de Orlamünde, donde continuó con sus actividades[107]. El 18 de septiembre de 1524 se vio forzado a salir de Sajonia y a refugiarse en Alemania del sur y en Suiza. Pero Lutero no le dejó tranquilo. En la «carta a los cristianos de Estrasburgo contra el espíritu de los iluminados» (diciembre de 1524) (WA 15, 391-397), el reformador de Wittenberg manifiesta las luchas que ha tenido que sostener a fin de mantener la fe en la presencia real, enfrentándose con «espíritus diabólicos» como, entre otros, Karlstadt.

Después de numerosos cambios de domicilio y ejerciendo los oficios más diversos, en junio de 1534 fue nombrado predicador y profesor de teología de la ciudad de Basilea, donde llevó una vida tranquila y sin incidentes. Murió a causa de una epidemia de peste el 24 de diciembre de 1541.

105. A pesar de los numerosos escritos sobre la cena, Karlstadt no ha dejado ninguna exposición coherente sobre esta cuestión (cf. Iserloh, o.c., p. 194). Según Gastaldi, Karlstadt precedió a Zuinglio en la negación de la presencia real, aunque ofrece una argumentación diferente de la del reformador de Zurich (cf. Gastaldi I, p. 50, nota 13).

106. La «misa evangélica» consistía en una celebración sin canon y sin ornamentos, pero oficiada todavía en latín (cf. Gastaldi I, p. 47).

107. Sobre los dos años que Karlstadt pasó en Orlamünde, cf. Gastaldi I, p. 49-50.

III. Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561)[108]

Este noble silesio fue el primer seguidor de Lutero[109], del que se separó con el fin de adoptar la cristosofía especulativa, que había de hacerle célebre en vastos territorios de Europa. Schwenckfeld abandonó su tierra natal y se estableció en el sur de Alemania (Estrasburgo [1529], Ulm [1535], Justingen [1540], Esslingen [1547]), donde se dedicó a escribir y a mantener una intensísima correspondencia epistolar[110].

Schwenckfeld enseñaba, como Lutero, que la sola gracia, sin ninguna colaboración del hombre, procura la salvación: obras, méritos y todos los mecanismos de la adquisición de la gracia no tenían para él ninguna clase de importancia. También como para Lutero, la fe es el único camino hacia la salvación: *Sola fide salvemur*. Éstos son los aspectos comunes del espiritual de Silesia y del reformador de Wittenberg.

Schwenckfeld, sin embargo, se había permitido negar el valor dogmático de la confesión de Augsburgo (1530), proponer una nueva

108. *Obras de Schwenckfeld: Corpus Schwenckfeldianorum* I (1907)-XIX (1961). *Obras sobre Schewenckfled:* J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* I, París 1955, p. 187-195; íd., *La liberté de conscience chez S. Franck et Schwenckfeld,* RHPhR 57 (1977) p. 183-193; G. Maron, *Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar v. Schwenckfeld,* Stuttgart 1961; Koyré, o.c., p. 9-37; H. Weigelt, *Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwenckfeldertums in Schlesien,* Berlín 1973; Benrath, en HDG II, § 7.

109. Sobre las relaciones Schwenckfeld-Lutero, cf. Gastaldi I, p. 42-43. Según Koyré, Schwenckfeld se separó de Lutero porque la reforma luterana en lugar de fundar una comunidad evangélica había degenerado en un movimiento político-religioso y, de esta forma, Lutero volvía a establecer la mayoría de las cosas que había combatido y rechazado (cf. Koyré, o.c., p.11). Nadie combatió tan obstinadamente a Lutero como Schwenckfeld y nadie fue tratado tan groseramente por Lutero como Schwenckfeld (cf. ibíd., p. 12, 14).

110. Muy importante fue la estancia de Schwenckfeld en Estrasburgo, donde escribió *Iudicium de Anabaptistis* (julio de 1530) (cf. Gastaldi I, p. 273-274). En Estrasburgo chocó con Bucer a causa de la doctrina eucarística y también a causa de su actitud liberal respecto de las Iglesias y las sectas (cf. Lecler, *Histoire de la tolérance* I, ya citado, p. 188). En la ciudad alsaciana, Schwenckfeld entró en contacto con Pilgram Marpeck (cf. N. Blough, *Christologie anabaptiste. Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ,* Ginebra 1984, p. 79-80). Blough dedica el cap. 5 de su estudio (*La christologie de Marpeck et la controverse avec Schwenckfeld*) a poner de manifiesto qué sentido tenía un enfrentamiento entre una posición anabaptista (Marpeck) y una posición espiritualista e individualista (Schwenckfeld).

teoría sobre la eucaristía e, incluso, dar una nueva interpretación de las palabras de Jesucristo. Además, proclamaba la necesidad de una iluminación espiritual personal para poder comprender el sentido real de la Escritura y también para poder adorar a Dios «en espíritu y en verdad». De esta manera postulaba una doctrina de transformación espiritual del hombre entero[111]. Además había tomado nuevamente la doctrina «papista» de la justificación real, combatiendo la doctrina luterana de la justicia imputada. Según Koyré, a los ojos de Lutero, la desviación más grave de Schwenckfeld es que éste hiciera depender de la fe no sólo la salvación, sino también la participación efectiva en los sacramentos. Y hacía extensivo este requisito a la misma fe del oficiante[112].

Todas las cosas externas, la predicación del Evangelio e incluso los sacramentos, no tienen, en opinión de Schwenckfeld, ningún valor. Hasta pueden llegar a ser nocivos para quien no sabe que, como todos los signos, remiten a la verdadera salvación interior. Así, por ejemplo, el bautismo es el signo externo que remite al nuevo nacimiento del hombre, es decir, a aquel bautismo que «en el Espíritu Santo y en el fuego, se da interiormente en el alma del creyente en Cristo»[113]. Ya que este acontecimiento presupone la plena conciencia del fiel, Schwenkfeld niega la posibilidad del bautismo de los niños. Y dado que considera que el bautismo de los adultos no es imprescindible para su salvación, se aparta decididamente del anabaptismo[114]. En cuanto a la cena del Señor, distingue dualísticamente entre el hombre

111. Schwenckfeld afirma que Lutero empezó muy bien, pero después se desvió peligrosamente. En este sentido, en octubre de 1528, escribe al duque de Liegnitz: «Él [Lutero] nos ha hecho salir de Egipto, nos ha conducido al desierto a través del mar Rojo, pero nos ha dejado errantes a la aventura, esforzándose por persuadirnos de que ya nos encontrábamos en la tierra prometida» (cit. por Lecler, *La liberté de conscience,* ya citado, p. 188). Schwenckfeld —del mismo modo que S. Franck— se opone a la opresión de la «letra» de la Escritura; opresión que resulta de la fidelidad verbal e incondicional a la Biblia, tal como la enseñaban Lutero y los demás reformadores «oficiales» (cf. ibíd., p. 192).

112. Cf. Koyré, o.c., p. 14.

113. Cit. por Benrath, en HDG II, P. 588. A. Sciegienny, *Réforme érasmienne ou Réforme luthérienne? Caspar Schwenckfeld et Erasme,* RHPhR 54 (1974) 309-324, pone de relieve el parentesco entre el humanismo cristiano del Renacimiento y la teología schwenckfeldiana. En la misma medida de dicho parentesco está precisamente el alejamiento de ambos movimientos respecto de Lutero.

114. Cf. Lecler, o.c., p. 192.

exterior y el hombre interior, los elementos y el alimento del alma, el acto terrenal y el celestial. Niega la doctrina de la consubstanciación, es decir, la presencia simultánea del pan y del cuerpo real de Cristo. Solamente admite en la eucaristía una presencia meramente espiritual y, por esto, acusaba a los luteranos de interpretar carnalmente la cena del Señor[115]. Las palabras de la consagración están referidas a la realidad espiritual que tiene lugar en el hombre interior y constituye, por tanto, un acto celestial. Esto significa: la acción inmediata del Espíritu Santo en el corazón de los hombres es el alfa y la omega de la teología de Caspar von Schwenckfeld[116].

Se ha destacado que lo más genuino del espiritualismo de Schwenckfeld es su *cristosofía*, es decir, la fe del creyente en el *Christus glorificatus*. O de un modo más preciso aún: el conocimiento de la persona de Jesucristo en su elevación y divinización. A partir de este conocimiento el creyente participa en la vida divina. Entonces se convierte en «hombre espiritual», un miembro de la «gloria divina», un individuo realmente «regenerado», en el que el proceso de deificación se ha iniciado. Éste es el hombre engendrado por Dios[117], que «como tal comulga con Cristo y participa en él en y por la fe. Es, literalmente el cuerpo de Cristo»[118].

Schwenckfeld tuvo algunos discípulos[119]. Son de notar Valentin Krautwald (1490-1545), conocido como el «Melanchthon de Schwenckfeld», el laico Adam Reissner (1500-1582), traductor y editor de las obras del maestro, y, ya en la generación siguiente, Daniel Sudermann (1550-1631) quien, mediante un estudio profundo de Taulero, pretendió hacer fructificar la herencia de Schwenckfeld en una *Harmonia* (1613) espiritual, que había de superar las tres confesiones (catolicismo, luteranismo y calvinismo).

115. Cf. Lecler, *Histoire de la tolérance* I, ya citado, p. 187.
116. Cf. Lecler, o.c., p. 189.
117. Cf. Koyré, o.c., p. 34-37; Benrath, en HDG II, p. 589-590.
118. Koyré, o.c., p. 37.
119. Cf. Benrath, en HDG II, p. 590-591. Este autor ofrece la bibliografía más importante sobre los discípulos de Schwenckfeld.

IV. Sebastian Franck (1499-1542)[120]

La oposición espiritualista de las Iglesias oficiales de la Reforma tuvo su máximo desarrollo en el teólogo Sebastian Franck, nacido en Donauwörth y calificado por Dilthey de «pensador y escritor verdaderamente genial»[121]. En 1529 se estableció en Estrasburgo[122], donde se conmovió profundamente a causa de la multiplicidad de sectas y grupos que se referían al *único* Evangelio y también como consecuencia de la violencia de que eran objeto los anabaptistas, incluso los de talante pacífico. La evolución interior de Franck quedó plasmada en la *Chronica und Beschreibung der Türkey* (1530), de la que se cita a menudo el fragmento siguiente: «En nuestros días, hay tres confesiones principales que tienen muchos adeptos: la luterana, la zuingliana y la anabaptista. Una cuarta está a punto de nacer. Rechazará como algo no necesario todas las predicaciones externas, todas las ceremonias, todos los sacramentos y todas las excomuniones y funciones pastorales. Buscará solamente la formación de una Iglesia espiritual invisible, reunida de todos los pueblos mediante la unidad del Espíritu y de la fe»[123]. Aprovecha la oportunidad, como hicieron todos los espiritualistas, para criticar amargamente la «traición» de Lutero y, en su admirable exposición de las doctrinas del reformador, destaca la oposición entre sus primeros escritos y los últimos. Franck buscaba en la Reforma una espiritualización de la vida religiosa y moral.

120. *Obras: Paradoxa* [1548] (ed. 1972); *Sprichwörtersammlung* [1541] (ed. U. Meisser), Amsterdam 1974; *Das verbütschiert mit siben Sigeln verschlossen Buch* [1539], Saarbrücken 1975. *Escritos sobre Franck:* Lecler, *Histoire de la tolérance* I, ya citado, p. 177-187; íd., *La liberté de conscience* [cf. nota 108]; M. Barbers, *Toleranz bei Sebastian Franck,* Bonn 1964; Fr. Zoepfl, *Franck, Sébastien,* en DS V (París 1964) 1011-1014; Koyré, o.c., p. 38-74; Benrath, en HDG II, p. 578-581; A. Séguenney, *Franck, Sebastian,* en TRE XI (Berlín-Nueva York 1983) 307-312.
121. W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI* y *XVII,* en *O.C. II,* México-Buenos Aires ²1947, p. 91. Dilthey afirma que Franck «se mantenía fuera de todas las confesiones cristianas, sin partido [...], comparable en esto a Spinoza» (ibíd.).
122. Sobre la actividad de Franck en Estrasburgo, cf. Gastaldi I, p. 274-278.
123. Cit. por Lecler, *La liberté de conscience,* ya citado, p. 185. Considera que la Biblia es un «papa de papel». Esto lo oponía violentamente a Lutero. «Sólo un cristiano libre, no sectario, sin partido (*unpartheyisch*), proviene de Dios. Su piedad no está ligada ni a ninguna secta, ni a ningún tiempo, ni a ninguna situación, ni a ninguna ley, ni a ninguna persona, ni a ninguna clase de elemento» (Franck, cit. por Littell, o.c., p. 44). «Gracias a Pentecostés, todos los libros y todas las leyes quedaron eliminados» (Franck, cit. por Lecler, o.c., p. 187).

Koyré escribe: «Siguió a Lutero en su lucha contra la Iglesia, y se separó de él cuando vio que Lutero no pensaba en modo alguno abandonar la idea de la Iglesia visible, dispensadora de enseñanza, de gracia, de sacramentos»[124].

Obligado a huir de Estrasburgo, se refugió en Ulm, donde publicó *Paradoxa ducenta octoginta. Das ist CCLXXX Wunderred und gleichsam Rhaeterschafft auss der H. Schrifft* (1534). Para Franck, una paradoja es una aseveración que «es verdadera y segura, pero que el mundo y todos los que viven a la manera del hombre mundano consideran como menos que verdadera»[125]. La verdad evangélica es una paradoja escondida al mundo, el cual comprende solamente la «letra» sin tener en cuenta que la Escritura es una «alegoría eterna»[126]. Franck presenta como ejemplo la actitud de los fariseos respecto a Cristo. Ellos, con la letra de la Escritura consiguieron la ejecución del Señor, «porque enseñaba y vivía contra la letra, pero no contra el sentido de la Escritura; porque hablaba y obraba contra el templo, la ley y la circuncisión, porque se alejaba de la ley, porque calificaba de bendición la cruz y la muerte, y de bienaventuranza la desgracia; y todo esto era aparentemente contra la Escritura»[127]. En 1539 publicó *Das verbüthschiert mit siben Sigeln verschlossen Buch*, introducción a la inteligencia del misterio de la Escritura. Partidario de un pacifismo a ultranza, publicó también en 1539 *Das Kriegsbüchlein des frides*, en el que, mediante el testimonio de la Biblia, los santos padres y algunas sentencias célebres, rechaza cualquier clase de recurso a la fuerza como anticristiana, inhumana y absurda. Finalmente, en 1542 apareció su *Paraphrase zur Theologia deutsch*, de la que se conserva solamente una traducción holandesa.

La posición cristológica de Franck se caracteriza por la negación de todo valor salvífico al Cristo histórico. Para él, lo decisivo es «Cristo en nosotros», es decir, el Cristo que constantemente «se dice»

124. Koyré, o.c., p. 44. El combate de Franck irá dirigido contra el nuevo yugo que pretenden imponer los reformadores a los cristianos. Según Lecler, este combate se hará «non pas tant au nom de l'autonomie de la conscience, qu'au nom de la liberté de l'Esprit-Saint éclairant et dirigeant les consciences» (Lecler, *Histoire de la tolérance*, ya citado, p. 180).

125. Cit. por Lecler, o.c., p. 186.

126. Cf. ibid., p. 180-181.

127. Franck, prefacio de los *Paradoxa*, cit. por Lecler, o.c., p. 186.

en nosotros[128]. La función esencial de Jesús es servir de ejemplo a imitar en todas las situaciones de la vida del creyente. Franck, igual que los místicos, cree que es posible un conocimiento inmediato de Dios. Con todo, su concepto de Dios no hace posible el conocimiento de un Dios trascendente, sino tan sólo el principio inmanente de una estructura ontológica[129]. Este autor adopta también el principio del abandono (*Gelassenheit*), aunque modifica el significado del mismo, haciéndolo pasar de una purificación ética a una purificación cognitiva. Hay que significar al propio tiempo que la iluminación como tercera característica de la mística pierde, según Franck, su carácter psicológico religioso. Se convierte en una seguridad cognitiva de acuerdo con el paradigma de la evidencia lógica. La unión mística con Dios es interpretada por Franck como el pleno conocimiento de la estructura del ser y de su principio[130].

Franck, de la misma manera que Schwenckfeld, Hans Schlaffer, Ulrich Stadler y otros muchos, pretendía una vivencia cristiana espiritual y, sobre todo, oraban, en medio del revuelo de sectas, doctrinas, líderes espirituales e intereses religioso-políticos, al *unpartheyischer Gott*, que sólo puede ser alcanzado a través de la palabra interior pronunciada por el Espíritu[131]. Camphuysen, el holandés estudiado por Kolakowski como tipo de «cristiano sin Iglesia», tiene un precedente importante en Sebastian Franck.

128. Cf. Dilthey, o.c., p. 94-95.

129. Según Dilthey, o.c., p. 92, «Franck concibe a Dios, al igual que Zuinglio, como la Bondad que actúa en todas partes. Dios no tiene voluntad, no tiene pasiones, no tiene deseos; todo le es igual, todo le es bueno».

130. Cf. Séguenny, o.c., p. 311. Troeltsch, o.c., p. 927, considera a Franck como el prototipo de una tercera concepión de la Iglesia, al lado de la Iglesia «clásica» y de la secta. Forma parte de la misma el cristiano aislado, sin ninguna clase de vínculo formal. Véase también Lecler, *Histoire de la tolérance*, ya citado, p. 183-184; íd., *La liberté de conscience*, ya citado, p. 188.

131. Cf. Littell, o.c., p. 45. Huelga decir que la posición de Franck conduce a la tolerancia respecto de los que piensan de modo distinto (cf. Iserloh, o.c., p. 282; Benrath, en HDG II p. 581). Hay que señalar que la ciudad de Estrasburgo, lugar donde vivió Franck una larga temporada, fue un oasis de tolerancia en medio del agitado mundo del siglo XVI (cf. Ph. Dollinger, *La tolérance à Strasbourg au XVIème siècle*, en *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre* II, París 1953, p. 241-249).

V. Theophrastus Bombast von Hohenheim (llamado Paracelso)[132]

Nacido en 1493-1494 en Einsiedeln (Suiza). Estudió medicina (doctorado en Ferrara [?]) y viajó por muchos lugares de Europa. Son legendarios sus viajes a Oriente y su estancia en Egipto. No es aquí el lugar oportuno de considerar sus innovaciones e intuiciones en el ámbito de la medicina[133]. En Basilea (1527), en donde había sido nombrado profesor de la facultad de medicina, entró en contacto con la Reforma. En 1530 publicó un escrito, *Vom Nachtmahl Christi* (De la cena de Cristo), dirigido al papa Clemente VII, «obispo superior de los párrocos de Roma», y un comentario de los salmos. En ese tiempo leyó las obras de Leo Jud y de Zuinglio. Pero, exteriormente, nunca abandonó la Iglesia católica. Su dinámica contemplación de Dios y de la naturaleza no se podía compaginar ni con la doctrina católica ni con las de los protestantes. Paracelso «estuvo profundamente influido por el naturalismo hilozoísta y mágico del Renacimiento y, ciertamente, la mística alemana tenía en él a un adepto»[134].

132. *Obras: Sämtliche Werke.* I: *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften* I-XIV, ed. K. Sudhoff, Munich-Berlín 1922-1931; II: *Theologische und religionsphilosophische Schriften* I, ed. W. Matthiessen, Munich 1923; IV-VII, ed. K. Goldammer, Wiesbaden 1955-1961; *Obras completas,* ed. E. Lluesma-Uranga, Buenos Aires 1945.

Obras sobre Paracelso: H. Urner, *Paracelsus als Christ,* «Evangelische Theologie» 8 (1948-1949) 289-307; K. Goldammer, *Paracelsus. Natur und Offenbarung,* Hannover-Kirchrode 1953; íd., *Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten,* ARG 46 (1955) 20-46; 47 (1956) 180-211; Koyré, o.c., p. 75-129; H. Rudolph, *Kosmosspekulation und Trinitätslehre. Zur Beziehung zwieschen Weltbild und Theologie bei Paracelsus,* Viena 1980; Benrath, en HDG II, § 5; H. Rudolph, *Einige Gesichtspunkte zum Thema «Paracelsus und Luther»,* en *Von Paracelsus zu Goethe und W. von Humboldt,* Viena 1981, p. 9-26; H. Bornkamm, *Paracelsus* [1926], en *Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte,* Francfort 1983, p. 210-230; L. Braun, *Vom Wesen des Grundes bei Paracelsus,* en *Kunts und Wissenschaft um Paracelsus. Vorträge 1982-1983,* Viena 1984, p. 27-35; S. Domandl, *Hohenheims De natura rerum. Eine Einführung in die geistige Welt des Paracelsus,* ibíd., p. 61-88.

133. La literatura sobre esta cuestión es inmensa. Véase, por ejemplo, W. Pagel, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis,* Wiesbaden 1962. Koyré, o.c., p. 77, nota 3, afirma que Paracelso fue un precursor. La cuestión, sin embargo —prosigue Koyré—, es saber *de quién,* ya que, desde posiciones muy diversas, son varios los que apelan a él.

134. Koyré, o.c., p. 78. Este autor pone de relieve que la inquietud y la curiosidad espirituales y científicas de Paracelso hacían que lo viese y experimentase todo.

Paracelso, con el mismo celo que escruta las maravillosas y misteriosas acciones de Dios en la naturaleza, penetra en la revelación de la sagrada Escritura. En ésta busca y encuentra «fuerza profética, fuerza apostólica, que son en realidad los milagros (*Wunder*) de Dios»[135]. Ahora bien, todo lo que proviene de Dios solamente puede ser conocido mediante el regalo de un conocimiento que permite descifrar la revelación divina. Este don, este regalo es el Espíritu Santo: «Nadie comprende la palabra de Dios, solamente el Espíritu que está en él»[136]. A los exegetas eclesiásticos de la Escritura, sin embargo, les falta el Espíritu, a pesar de todas las afirmaciones de ciencia y de santidad que puedan hacer. Paracelso cree que la sagrada Escritura es la ley de Dios para la humanidad. El Antiguo Testamento ha de comprenderse a partir de la salvación de Cristo. Los preceptos y las ceremonias eclesiásticas al lado de esta ley no son nada: «hemos de observar la ley de Dios, pero ninguna ley humana (*kein menschlichs nit*)»[137]. Los que observan la ley divina forman la Iglesia de los santos en cuyos corazones vive la verdad divina. Éstos, en su camino hacia Dios, imploran e invocan constantemente el Espíritu Santo.

Una característica notable del pensamiento de Paracelso es que, en comparación con los teólogos de su tiempo, comprendió y enalteció de una manera extraordinariamente vigorosa a Dios como Señor de la creación[138]. La criatura se encuentra ante su Creador cara a cara y, por esto mismo, no precisa ningún representante de Dios[139]. El papa, que, según Paracelso, se figura que ejerce este ministerio, no es más que el *irdischer Lucifer*, un ídolo, un fetiche; en una palabra: el demonio (*teuffel*) en la tierra.

En lo que se refiere a su doctrina sobre los sacramentos, hay que decir que nada tiene que ver con la de los anabaptistas. En efecto, defiende que el bautismo de los niños es absolutamente necesario para la salvación, porque constituye las arras de la bienaventuranza que

135. Paracelso, cit. por Benrath, en HDG II, p. 582; cf. Koyré, o.c., p. 129.

136. Paracelso, cit. por Benrath, ibíd.

137. Ibíd. Paracelso no conoce la oposición ley-Evangelio, y tampoco privilegia ningún libro del Antiguo o del Nuevo Testamento.

138. «Le Dieu de Paracelse est âme et aussi "père" du monde et de toute créature, non seulement Père de l'homme ou de Jésus» (Koyré, o.c., p. 100). Paracelso afirma que Dios es *der Evig Vatter* de lo que es eterno y de lo que es mortal, de los bienaventurados y de los condenados (*Verdampten*).

139. Cf. Koyré, o.c., p. 127; Benrath, en HDG II, p. 584.

defienden al niño contra las acometidas del demonio. Mucho más decisivo es aún el hecho de que el bautismo incorpora al niño en el cuerpo transfigurado de Cristo. Esta comunidad con Jesucristo, el fiel ha de proseguirla y reforzarla con la cena del Señor. El hombre es, según Paracelso, una criatura «material». La recepción del cuerpo y de la sangre de Cristo coopera al renacimiento espiritual del hombre; renacimiento que se inicia con el bautismo. Esto no significa que Paracelso reniegue del cuerpo. El cuerpo se convierte en el creyente en un *cuerpo celestial*. Llega a afirmar que «sin el cuerpo no hay fe alguna; el amor y la esperanza de nada sirven sin el cuerpo». Solamente un cuerpo celestial, con carne y sangre, puede recibir lo que es celestial (*das himmlische*): el hombre ha de llegar al cielo no como ángel, sino corporalmente[140]. Bautismo y eucaristía son los dos únicos sacramentos que admite Paracelso. La penitencia queda excluida de su doctrina sacramental, a pesar de que admite una proclamación de las propias faltas ante la comunidad de los hermanos.

La influencia de Paracelso fue muy notable y a menudo resulta difícil apreciar el alcance que tuvo. Se le considera como el adelantado de una escuela cuyo representante más importante en el siglo XVII fue J.B. van Helmont (1577-1644). Sin la síntesis paracelsiana resultan impensables las obras de Böhme y de Schelling.

VI. Valentin Weigel (1533-1588)

Junto a figuras de segunda categoría como, por ejemplo, David Joris (1501-1556) y Heinrich Niclaes (1502-1570)[141], el último gran espiritualista del siglo XVI es Valentin Weigel[142]. Las influencias que

140. La materia, según Paracelso, se ha corrompido a causa de la caída de Adán. La materia es *cagastrum*. Es necesario, por tanto, que sea «celestificada», con el fin de recobrar su santidad original, sin dejar de ser materia.

141. Sobre Joris y Niclaes, cf. Benrath, en HDG II, § 6, con la amplia bibliografía que presenta. Sobre Joris y su posteridad, cf. Gastaldi II, p. 17-24, 44-48.

142. *Obras: Sämtliche Schriften* I-VII, ed. W.E. Peuckert y W. Zeller, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-1978.

Obras sobre Weigel: G. Baring, *Valentin Weigel und die Deutsche Theologie*, ARG 55 (1964) 5-7; Koyré, o.c., p. 131-184; W. Zeller, *Der frühe Weigelianismus*, en *Theologie und Frömmigkeit* I, Marburgo 1971, p. 51-84; íd., *Luthertum und Mystik*, en *Theologie und Frömmigkeit* II, Marburgo 1978, p. 35-54; íd., *Der ferne Weg des Geistes. Zur Würdigung Valentin Weigels*, ibíd. II, p. 89-102; B. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel (1553-1588) et les origines de la théosophie allemande*, Lille 1972.

sufrió este autor fueron muchas y muy diversas: *Theologia Deutsch*, Eckhart, Taulero, Nicolás de Cusa, Erasmo de Rotterdam, Schwenckfeld, Sebastian Franck. Había leído a los padres griegos y latinos. Aristóteles y los platónicos no le eran desconocidos. El punto de partida de Weigel es su profunda insatisfacción ante la ortodoxia protestante de la segunda mitad del siglo XVI. Esta comprobación le llevará a insistir en el hecho de que la fe no consiste en una conceptualización más o menos refinada, sino en la transformación real del hombre regenerado. Lo que Weigel quiere salvaguardar por encima de todo es el valor de la vida religiosa, íntima y «espiritual», opuesta a su exteriorización en la forma de la Iglesia visible o de los dogmas establecidos de una vez para siempre[143]. Weigel, al igual que Schwenckfeld y Franck, identifica a Cristo con el *logos* interior. «Cristo interior, luz que ilumina, que purifica y que santifica el alma, lo considera a la vez como naciente en el alma y como innato en ella (*lux insita nobis*), es asimismo la ley divina inscrita por Dios en el corazón de los hombres (*lex divina a Deo in corde humano inscripta*)»[144]. El pecado consiste en la afirmación de la propia voluntad, mientras que la virtud es la *Gelassenheit*, el abandono incondicional a la voluntad de Dios, incluso aunque Dios llegara a conducirnos al infierno (*resignatio ad inferum*)[145].

Un aspecto muy importante del pensamiento de Weigel es la cosmología, que le sirvió para continuar y profundizar su doctrina mística de la salvación. Este autor superó la representación del espacio y del tiempo en relación con la fe y la salvación. Al margen del mundo visible, creado de la nada y que algún día volverá a disolverse en la nada, no hay ningún espacio, ya que éste aparece dado juntamente con su finitud. Todo «lugar» se encuentra en el mundo, y el mundo no está en ningún lugar (*omnis locus est in mundo et mundus non est in loco*). De esta manera Weigel llega a la conclusión de que es absurdo

143. Weigel se diferencia de Franck porque no insiste en la libertad y la perfección natural del hombre. Lo que desea poner de relieve es el carácter personal de la acción de la gracia (cf. Koyré, o.c., p. 141-142).

144. Koyré, o.c., p. 138-139; cf. ibíd., p. 168-169. Dios es para Weigel la fuente de la que proviene todo cuanto existe y, al mismo tiempo, su esencia (cf. ibíd., p. 167).

145. Cf. ibíd., p. 141; Benrath, en HDG II, p. 595. Cristo es el prototipo del abandono en las manos de la voluntad divina (cf. Koyré, o.c., p. 146).

aplicar categorías espaciales al mundo tomado en su totalidad. Tanto las direcciones espaciales como las diferencias de lugar sólo tienen sentido si se las aplica a los objetos intramundanos[146]. Así, por ejemplo, el cielo y el infierno no designan lugares concretos, sino la dirección de la voluntad de los espíritus que hay en el mundo en su relación con Dios. Dios se encuentra desde luego en todos ellos (con su esencia), pero no todos ellos se encuentran en Dios (con su voluntad). A diferencia de los ángeles que están «en el cielo», porque tienen la misma voluntad que Dios, los demonios, a causa de su separación de la voluntad divina, se encuentran «en el infierno», constantemente atormentados por la contradicción insuperable entre su odio hacia Dios y su insaciable deseo de él[147]. Weigel, sobre todo en el libro *Dialogus de Christianismo* (1584), acentúa el hecho de que el cristianismo es algo que no puede comprenderse *ab extra*, sino exclusivamente *ab intra*, porque en último término consiste en el íntimo *con-vivir, com-padecer, con-morir* con Cristo: «Todo sucede en la intimidad del hombre; allí sólo mira Dios»[148]. Los escritos de Weigel fueron, a partir de 1588, prolijamente falsificados e incluso se publicaron muchos con su nombre. Su discípulo más notable fue Benedikt Biedermann (ca. 1545-1621).

VII. Johann Arndt (1555-1621)[149]

El espiritualismo del siglo XVII tiene en Johann Arndt una de sus más preclaras figuras. De alguna manera fue el continuador de Weigel,

146. Cf. ibíd., p. 159-160. Sobre la concepción weigeliana del universo, cf. ibíd., p. 160-164, 166-167. La enseñanza de la Iglesia sobre el cielo, el reino de Dios, Cristo, el paraíso se convierte en una fuente de errores, si se vinculan dichas realidades a «lugares» o a «ritos y ceremonias». Se trata de realidades que son exclusivamente «en el Espíritu». La bajada de Cristo a los infiernos o su ascensión al cielo no se pueden determinar *localiter*, porque «arriba» y «abajo» son sólo modismos bíblicos, que únicamente tienen una función introductoria de la verdadera vida del Espíritu (cf. Benrath, en HDG II, p. 596).

147. Cf. ibíd., p. 595-596.

148. Weigel, cit. por Benrath, en HDG II, p. 597.

149. *Obras: Geistliche Schriften und Werke* (con una introducción histórica de J.J. Rambachs), 3 vols., Leipzig-Görlitz 1734-1736.

Obras sobre Arndt: A. Ritschl, *Die Geschichte des Pietismus* II, Bonn 1884, p. 34-63; F. Seebass, *Johann Arndt, der Kämpfer für das wahre Christentum*, Giessen-

sin provocar, no obstante, las sospechas y condenas de éste en el seno del luteranismo. «Su crítica a la doctrina y a la vida de su Iglesia fue la de un amigo»[150]. De este modo consiguió que su doctrina espiritual se incorporara al luteranismo oficial, tan reticente, por otra parte, en aceptar innovaciones doctrinales.

De joven, Arndt se interesó profundamente por los escritos de Paracelso, el cual, en su opinión, era «el más insigne de los filósofos alemanes». Más tarde, atraído por la mística medieval, publicó la *Theologia Deutsch* (1597, 1605) y la *Imitatio Christi* (1605). Estos escritos, juntamente con los de Ángela de Foligno († 1309), Ramón de Sibiuda († 1436) y Taulero († 1361), le ayudaron a formular su doctrina, que muestra una clara preferencia por el «arte de aprender»[151]. En consecuencia, hace notar la insuficiencia de la recta doctrina (ortodoxia) para vivir cristianamente: «De nada sirve la recta doctrina a aquellos que no están adornados por una vida santa»[152]. El libro de Arndt que tuvo más difusión fue *Vom wahren Christenthumb* (1610), que consta de cuatro puntos, de acuerdo con los cuatro aspectos que tiene el conocimiento de la salvación: 1) la sagrada Escritura (*liber scripturae*); 2) Cristo (*liber vitae: Christus*); 3) la conciencia humana (*liber conscientiae*); 4) la naturaleza (*liber naturae*). De la misma manera que en la mística, Arndt reduce y concentra todas las afirmaciones morales, científicas y teológicas en la doctrina del conocimiento de la salvación y del camino de la salvación. La idea rectora de *Vom wahren Christenthumb* es la imagen de Dios, que en los inicios del tiempo fue otorgada al hombre y fue posteriormente perdida a causa de la transgresión del ser humano. Toda la tarea del hombre en este mundo ha

Basilea 1955; M. Greschat, *Die Funktion des Emblems in J. Arndts «Wahrem Christentum»*, «Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte» 20 (1968) 154-174; M. Schmidt, *Arndt, Johann*, en TRE IV (Berlín-Nueva York 1979) 121-129; Benrath, en HDG II, 10; F.E. Stoeffler, *Johann Arndt*, en *Gestalten der Kirchengeschichte. 7: Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia 1982, p. 37-49.

150. Benrath, en HDG II, p. 598.

151. Stoeffler, o.c., p. 47, es de la opinión de que Arndt no se puede considerar como místico, sino como el iniciador principal de una nueva forma de piedad en el luteranismo del siglo XVII. Creemos que Stoffler tiene miedo de usar la palabra «místico» aplicada a un autor que, como todos los místicos, acentúa sobre todo la interioridad, la unión con Dios y el «hombre nuevo».

152. Arndt, cit. por Benrath, en HDG II, p. 599. Vivir santamente equivale a vivir en la fe: «La fe renueva a todo el hombre, ilumina el entendimiento, purifica el corazón, une con Dios» (Arndt, cit. por Stoeffler, o.c., p. 45).

de consistir en recobrar la imagen de Dios. A la pregunta «en qué consiste la imagen de Dios en el hombre», Arndt responde: consiste en la adecuación (*Gleichförmigkeit*) del alma, del entendimiento, del espíritu, de los sentimientos, de la voluntad y de todas las fuerzas internas y externas del cuerpo y del alma humanos con Dios. En una palabra: Dios ha de volver a poseer totalmente al hombre, por dentro y por fuera[153]. Este autor pone de manifiesto la oposición absoluta entre Dios y el mundo, y manifiesta que el hombre ha de morir a sí mismo a fin de que Jesucristo pueda nacer de nuevo en él[154]. El principio del primer libro (*liber scripturae*) es la muerte diaria de Adán, que conlleva la resurrección diaria de Jesucristo en el creyente. En el segundo libro (*liber vitae: Christus*), Jesús aparece como médico y fuente de salvación. La encarnación de Cristo posee un carácter paradigmático para la vida del hombre. Ahora bien, se ha de tener en cuenta que Arndt no presenta a través de la figura de Jesús un ideal como exigencia, sino que, al contrario, las consecuencias éticas proceden de la acción salvadora manifestada en la encarnación del Verbo. Entonces, en el cumplimiento de la vida cristiana acontece lo que Dios había querido con la creación del hombre: la manifestación de la imagen de Dios a través del ser humano. El tercer libro (*liber conscientiae*) señala que Dios ha de colocar su tesoro más preciado, su reino, en el corazón del hombre. Este tesoro, sin embargo, como en la parábola evangélica, permanece escondido a los ojos carnales. La misión del verdadero cristiano consiste en poner al descubierto el tesoro escondido, siendo lo que ha de ser y que justamente puede ser, porque Cristo *ya ha venido* al corazón del hombre. La naturaleza como espejo de la gloria, la majestad y el amor de Dios es el tema propio del cuarto libro (*liber naturae*). Arndt hace en este libro una cuidadosa interpretación de la narración sacerdotal del primer capítulo del Génesis. Dios es la plenitud del bien y de la bondad; el hombre es su creación más preciosa, a la que han de rendir homenaje todas las demás. Sólo el hombre puede ser interlocutor de Dios, porque solamente él puede tributarle la gloria que le es debida. En el cuarto libro se manifiesta de manera diáfana el pensamiento teocéntrico de Arndt: a través del hombre todo remite a Dios, porque en Dios todo

153. Cf. Schmidt, o.c., p. 125. Este autor destaca que Arndt rechaza explícitamente la identificación del hombre con Dios (cf. ibíd).

154. Sobre lo que sigue, cf. ibíd., p. 125-126; Benrath, en HDG II, p. 599s.

tiene su fundamento último. Se ha dicho que *Vom wahren Christenthumb* es, en el más genuino de los sentidos, un libro *católico*, es decir, un libro que se encuentra por encima de las divisiones confesionales[155].

El discípulo de Arndt, Johann Gerhard (1582-1637)[156], mantuvo el mismo principio universalista en su obra *Doctrina catholica et evangelica, quam ecclesiae Augustanae Confessioni addictae profitentur, ex Romano Catholicorum scriptorum suffragiis confirmata* (Jena 1633-1637) contra un luteranismo exclusivista y polémico. Los principales seguidores de Arndt, a menudo fuertemente influidos por el pietismo naciente, fueron Joaquín Bewtke (1601-1663)[157], Christian Hoburg (1607-1675)[158], Friedrich Breckling (1629-1711)[159] y Johann Valentin Andreae (1586-1654)[160].

VIII. Jakob Böhme (1575-1624)[161]

Entre los espiritualistas de los siglos XVI-XVII, Jakob Böhme merece una atención muy especial. Su doctrina, original y oscura, ha ejercido

155. Cf. Schmidt, o.c., p. 126.

156. Sobre este teólogo, cf. J. Baur, *Johann Gerhard*, en *Gestalten der Kirchengeschichte* 7, ya citado, p. 99-119; M. Honecker, *Gerhard, Johann*, en TRE XII (Berlín-Nueva York 1984) 448-453.

157. Cf. M. Bornemann, *Betke, Joachim*, en TRE V (Berlín-Nueva York 1980) p. 763-765.

158. Cf. M. Schmidt, *Wiedergeburt und neuer Mensch*, Witten 1969: *Christian Hoburgs Begriff der «mystischen Theologie»* (p. 51-90).

159. Cf. D. Blaufuss, *Breckling, Friedrich*, en TRE VII (Berlín-Nueva York 1981) 150-153.

160. Cf. R. van Dülmen, *Andreae, Johann Valentin*, en TRE VII (Berlín-Nueva York 1978) 680-683; M. Brecht, *Johann Valentin Andreae*, en *Gestalten der Kirchengeschichte* 7, ya citado, p. 121-135. Andreae es una personalidad que en muchos aspectos pertenece a un tiempo posterior, en el que ha surgido la conciencia de la necesidad de iniciar nuevos caminos para el cristianismo y para la sociedad. La mejor exposición sobre la modernidad de este pensador es la de M. Brecht, *Johann Valentin Andreae, Weg und Programm eines Reformers zwischen Reformation und Moderne*, en *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät*, Tubinga 1977, p. 270-343. Hay una ed. traducida al alemán del libro de Andreae *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* [1619], Stuttgart 1972, donde expone su utopía de la Iglesia y del Estado.

161. *Obras: Des Gottseeligen Hoch-Erleuchteten Jacob Böhmens Teutonici Philosophi Alle Theologischen Wercke*, 15 vol., Amsterdam 1682; *Theosophie Revelata. Das*

enorme influencia sobre los espíritus que buscaban el «conocimiento»[162]. Nació en 1575 en Alt-Seidenberg (cerca de Görlitz), en el seno de una familia de campesinos acomodada[163]. Aprendió el oficio de zapatero y, después de algunos viajes que no se pueden fijar con precisión, se estableció en Görlitz hasta 1613. A partir de esta fecha emprendió nuevos viajes y se dio a conocer en amplios círculos de admiradores como autor de un manuscrito filosófico-teosófico. Böhme tituló esta obra *Morgen Röte im auffgang*, aunque popularmente fue conocida con el nombre de *Aurora*. En la misma, concebida como «memorial», el autor expone la revelación que recibió en el año 1600[164]. Por desgracia, *Aurora* cayó en manos del pastor de Görlitz, Gregorius Richter, quien predicó contra Böhme y con juramento le obligó a dejar de escribir. Durante los años en que permaneció inactivo estudió algunas obras de Paracelso, Schwenckfeld, Weigel y numerosos alquimistas. En 1618, volvió de nuevo a escribir. En primer lugar *Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens* (1619); siguieron: *Vom dem Dreyfachen Leben des Menschen* (1619-1620), *Von der Gnaden-Wahl* (1623) y la explicación del Génesis *Mysterium Magnum* (1622-1623). Como ha hecho notar Hans Grunsky, cada uno de estos escritos supera en «profundidad» al anterior, ya que a medida que avanza en el tiempo, Böhme consigue elevar más y más la «profundidad de la totalidad» a la luz de la «comprensión lúcida»[165]. La nutrida correspondencia que mantuvo, nos lo descubre como el centro de un amplio movimiento espiritual que se extendía por el Oberlausitz y Silesia. Repetidamente tuvo que enfrentarse con quienes confundían su doctrina con una doctrina oculta, sectaria, y manifestó que había que comprender su pensamiento desde el centro, desde la conversión del hombre como cristiano. No importa investigar mucho, sino la conversión del hombre viejo en hombre nuevo. Böhme es un *pensador de la comunicación* (Pältz), que considera sus escritos como introducciones al diálogo[166]. Los que están dispuestos a dialogar han de aceptar como premisa indispensable la apertura del corazón a la experiencia del Espíritu. Constituyen entonces una comunidad de buscadores y de halladores, de cuestionadores y de dadores de respuestas. Porque está plenamente convencido de que el conocimiento es un regalo de Dios que le ha sido confiado, Böhme lo da a corazón lleno a las almas hambrientas y deseosas de acercarse a Dios. En una carta escribe: «A los sabios y a los saciados, a los altivos y a los repletos de su propio saber, a los ricos de sí mismos, para todos estos no he escrito nada» (Ep. 12,78). «Mis escritos no sirven para quien tiene el vientre lleno, sino para el estómago hambriento» (Ep. 7,4). En 1624 publicó anónimamente el escrito *Der Weg zu Christo*[167], que fue el único que vio impreso en su vida. El pastor Richter volvió a acusarle de herejía ante el consejo municipal. Böhme dirigió al pastor una *Schutz-Rede* y, además, redactó, para justificar su propia posición públicamente, una *Schriftliche Verantwortung*. Este mismo año aceptó una invitación y se trasladó a Dresden, donde encontró una buena acogida en los medios científicos, religiosos y cortesanos. Esto le llevó a creer que el «tiempo de la gran reforma» estaba cercano. Este tiempo, de hecho, era el «siglo futuro», donde no habrá «ni

---

ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseeligen und Hocherleuchteten Dt. Theosophi Jakob Böhmens, 14 vol., Leiden o Amsterdam 1730 (nueva ed., Stuttgart 1955-1961); *Jakob Böhmes Werke. Studienausgabe in Einzelbänden,* ed. G. Wehr, Friburgo 1975ss.

Obras sobre Böhme: A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, París 1929; F. Braig, *Boehme, Jacques,* en DS 1 (París 1932) 1745-1751; E. Benz, *Der vollkommene Mensch nach Jokob Böhme,* Stuttgart 1937; íd., *Adam. Der Mythos vom Urmenschen,* Munich 1955; E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allegemeinen Bewegungen des europäischen Geistes* II, Gütersloh [1]1968, p. 208-255; E.H. Lemper, *Jakob Böhme, Leben und Werk,* Berlín 1976; *Jacob Boehme ou l'obscure lumière de la connaissance mystique. Hommage à Jacob Boehme dans la cadre du C.E.R.I.C.,* París 1979; Benrath, en HDG II, § 11; E.H. Pältz, *Böhme, Jacob,* en TRE VI (Berlín-Nueva York 1980) 748-754; íd., *Jacob Böhme,* en *Gestalten der Kirchengeschichte* 7, ya citado, p. 79-98; H. Grunsky, *Jacob Boehme,* Stuttgart-Bad Cannstatt [2]1984.

162. N.A. Berd'ajev dice que Böhme es «el más grande de los gnósticos cristianos» (cit. por Pältz, en TRE VI, p. 749). Hirsch, o.c., p. 209, escribe que «desde un punto de vista histórico-teológico, (Böhme) es el padre del pietismo radical».

163. Grunsky, o.c., p. 13-62, ofrece una buena exposición de la vida de Böhme. Todos están de acuerdo en reconocer que el libro de Grunsky constituye el mejor estudio sobre la vida y el pensamiento de Böhme. Es también interesante la exposición de H. Bornkamm, *Jakob Böhme, Leben und Wirkung,* en *Das Jahrhundert der Reformation,* ya citado, p. 411-431.

164. Böhme califica este acontecimiento de «trastornadora experiencia», ya que significó «su nacimiento en lo más íntimo de la divinidad» y también de «resurrección de entre los muertos» (*Aurora* XIX, 11, cit. por Pältz, *Gestalten,* ya citado, p. 81, 86). Véase el amplio comentario que hace Grunsky, o.c., p. 22-29, de esta experiencia, que fue decisiva para la vida posterior de Böhme.

165. Grunsky, o.c., p. 42.

166. Cf. Pältz, *Gestalten,* ya citado, p. 83.

167. Este escrito, formado por diversas disertaciones breves, se halla de lleno dentro del género «literatura de edificación», que se inició sobre todo en Taulero y llega hasta Weigel y Arndt (cf. Pältz, o.c., p. 84).

disputas, ni malevolencias, ni enemistades», sino tan sólo «el amor y la paciencia, la paz y el gozo en el conocimiento de los dones de Dios» (Ep. 61,10). Poco después de regresar a Görlitz, murió el 16 de noviembre de 1624 a consecuencia de una epidemia que se había extendido por toda aquella región. La máxima que le sirvió de norte durante toda la vida, fue escrita por él mismo:

> Para aquel a quien el tiempo es como la eternidad
> y la eternidad como el tiempo:
> éste está liberado
> de toda lucha.

Las diversas lecturas que hizo Böhme dan a su pensamiento un sello característico y personal. Fueron, sobre todo, los autores místicos, la meditación asidua de la Biblia y la frecuentación de la pansofía y la cábala, los que más contribuyeron a establecer su *Denkform*[168]. Se ha calificado el mundo mental de Böhme de «gnosis postluterana» (Pältz) de carácter cristiano-existencial. De todas maneras hay que hacer notar que su posición ante la ortodoxia imperante era muy crítica, ya que, de acuerdo con su opinión, no es capaz de conocer al Dios que se revela en la naturaleza[169]. A fin de corregir esta deficiencia, el autor de Görlitz adopta las representaciones neoplatónicas y pansofistas, las cuales le permiten expresar al Dios viviente. La unión que hace Böhme entre una visión de Dios, expresada filosóficamente, y la herencia de la mística neoplatónica no llegó a poner en peligro, en opinión de Heinrich Bornkamm, la tradición luterana[170]. Ésta, de

168. Cf. Pältz, en TRE VI, p. 749; Grunsky, o.c., p. 32. H. Bornkamm, *Jakob Böhme. Der Denker*, en *Das Jahrhundert der Reformation,* ya citado, p. 435-437, pone de relieve que Böhme tiene, en el fondo, las mismas preocupaciones intelectuales que Nicolás de Cusa, aunque las resuelve de modo diverso. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joaquim de Flore. I. De Joachim à Schelling,* París-Namur 1979, p. 218-225, expone cuáles son los puntos de contacto entre Joaquín de Fiore y Böhme. Ambos tienen como origen de su actividad una experiencia personal y trastornadora del Espíritu (cf. ibíd., p. 220).

169. Hay que advertir, además, que para Böhme, al igual que para la mayoría de los espiritualistas, la verdadera Iglesia sólo puede ser invisible y formada por los renacidos en Cristo. La Iglesia visible es únicamente el lugar donde tienen que manifestarse las palabras de Cristo. En ningún caso puede pretender dominar las conciencias. Sobre la relación de Böhme con la Iglesia, cf. Hirsch, o.c., p. 234-240.

170. Böhme utilizó, para comprender la evolución de la naturaleza a partir de Dios, el antiguo mito gnóstico-platónico, que le fue transmitido por Paracelso (cf. Bornk-

hecho, se muestra suficientemente apta para romper las estructuras de una espiritualización gnóstico-cabalístico-pansofista. Hay que reconocer, no obstante, que esta espiritualización dio lugar, en algunos autores posteriores, a interpretaciones abusivas de carácter idealístico-subjetivo e, incluso, totalmente panteísta. Böhme confiesa en todo momento la omnipotencia de Dios sobre el mundo y sobre todas las criaturas. En efecto, su afirmación: «Dios es exclusivamente el todo y es en todas partes la gran profundidad (*Tieffe*)», se basa en su experiencia personal de que la omnipotencia de Dios llena el cosmos. Así abre una nueva comprensión de la revelación y pone al alcance del creyente una nueva inteligencia de la creación. A pesar de que en algunos pasajes sus afirmaciones son oscuras, Böhme rechaza explícitamente cualquier clase de comprensión panteísta de la omnipotencia divina: Dios está presente en todas partes, pero no puede ser poseído por nada[171]. Es justamente a partir de la autorrevelación de Dios como logra reformular el ámbito de lo natural-elemental, sin que su pensamiento se disuelva en una mística naturalista. Pältz destaca que «su teosofía y su cosmosofía se encuentran tan alejadas de una desespiritualización (*Entspiritualisierung*) materialista como de una doctrina abstracta y estática del ser, promovida por lo que es natural, corporal o sensible»[172].

Böhme, recogiendo y continuando las reflexiones de la mística especulativa, describe el misterio del movimiento (*Selbstbewegung*) interno de la divinidad. El concepto de *Ungrund*[173] (no fundamento) sirve a Böhme para expresar la autodeterminación de Dios como Dios viviente. El *Ungrund* es lo que no tiene ningún *Grund* (fundamento). Es, pues, lo infinito (*Unendliches*), trascendente, que no puede ser comparado con nada y que en relación con la criatura ha de ser llamado una nada (*Nichts*). Dios como *Ungrund* «no es ni luz ni tiniebla, ni amor ni ira, sino el eterno Uno (*das ewige Eine*)». Pero, al

mann, *J. Böhme. Der Denker,* ya citado, p. 443, 493). Según Hirsch, o.c., p. 210, Böhme está extraordinariamente cerca de Lutero, sin duda más cerca que la mayoría de los teólogos luteranos ortodoxos del siglo XVII. En relación con la comprensión de la sagrada Escritura, Böhme y Lutero se distancian notablemente (cf. ibíd., p. 211-212).

171. «Dios no es ni naturaleza ni criatura, lo que es en sí mismo no es ni esto ni aquello, no es ni alto ni profundo» (Böhme, *Sendebrief* 47, 34, cit. por Bornkamm, o.c., p. 442). F. Braig, o.c., *passim,* interpreta la obra de Böhme panteísticamente.

172. Pältz, *Gestalten,* ya citado, p. 86.

173. Sobre el *Ungrund,* véase Grunsky, o.c., p. 72-83.

mismo tiempo, esa nada es el todo (*Alles*), la absoluta totalidad del ser. En una palabra: en el *Ungrund*, inmanencia y trascendencia coinciden. Böhme afirma claramente: Dios, como la unidad (*Einheit*) eterna, está «a la vez fuera del mundo y en el mundo». Por esto el pensador de Görlitz escribe que Dios «es más profundo que lo que un pensamiento puede penetrar; si alguien durante centenares de millares de años contara en cifras su amplitud y su profundidad, desde luego no habría ni tan sólo empezado a expresar su profundidad, porque él es la infinitud (*Unendlichkeit*). Todo lo que puede ser contado y medido, todo esto es natural y representado; la *unidad de Dios*, sin embargo, no puede ser expresada».

En oposición crítica a la mística espiritualista y materialista y mediante la recepción de la doctrina trinitaria, Böhme intenta describir al Dios *viviente*, en el que se han de buscar las raíces de toda vida (P. Tillich). Lleva a término esta descripción con la ayuda de símbolos metafísico-psicológicos, los cuales, debido a su proximidad con el ser humano, pueden despertar la capacidad intuitiva de éste y, en consecuencia, arrancarlo de la medianía de la cotidianidad y transportarlo a la luz deífica[174]. Böhme comprende a Dios como persona viviente y actuante, que se constituye a sí misma como «fuerza que da a luz eternamente (*ewig-gebärende Kraft*)» (*Mysterium Magnum* VII, 5), que contiene todo movimiento y a la vez toda diferencia, que abarca la total infinitud de las oposiciones y de las diferencias (*Gegensätze u. Unterschiede*). Al propio tiempo, sin embargo, Böhme salvaguarda la *libertad* del Dios viviente, la cual es en y por ella misma, no se agota en la función de ser el origen y el mantenimiento de la naturaleza y de las criaturas y, finalmente, se diferencia de ellas absolutamente[175].

La estructura fundamental de la vida divina se desarrolla en tres «principios»[176]: el fuego-mundo, de carácter oscuro y terrible, es el primer principio (majestad del Padre), que se transforma en luz y en amor en el segundo principio (el Hijo), mientras que el tercer principio (el Espíritu), con el *fiat* creador, adopta una «incomprensible comprensibilidad (*unbegreifliche Begreiflichkeit*)»[177]. En la *sophia*

174. Cf. Pältz, en TRE VI, p. 750.

175. Ibíd., p. 750-751,

176. Grunsky, o.c., p. 159-166, 264-275, desarrolla extensamente la doctrina de los «principios» de Böhme.

177. Böhme entiende «como amor» todas las acciones divinas hacia los hombres. De este modo expresa su convicción de que todos los hombres se salvarán (*apocatástasis*).

(sabiduría), comprendida como fuerza «expiradora (*ausgehaucht*)» y «espejo», la divinidad escondida se reconoce a sí misma; en ella, el Espíritu divino proyecta la imagen de un mundo paradisíaco[178]. Böhme destaca que originariamente el hombre era la imagen y la parábola de Dios, y el reflejo de la *sophia*. Por no permanecer fiel a su origen se ha visto sometido a la temporalidad, lo que ha significado también la pérdida de la androginia y el acontecimiento de la polaridad de los sexos[179]. De esta manera han entrado en el mundo las actitudes beligerantes, la concupiscencia y la muerte. Solamente la comunidad con Jesucristo permite recuperar la perdida semejanza divina. Esto es posible porque la palabra de Dios se ha hecho hombre, a fin de restituir al hombre su situación original[180]. El hombre puede dejar de lado la alienación producida por la caída original convirtiéndose en miembro del cuerpo de Cristo[181]. El segundo Adán, Cristo, hace pasar al hombre de la muerte a la vida, y destruye la ira que abrasa el corazón humano mediante el amor incondicional de la palabra hecha carne[182]. Pältz escribe que «la renovación de la imagen del hombre se encuentra en el centro de la filosofía cristocéntrica de Böhme [...]. Mediante el renacimiento del hombre, se vuelve a restablecer la relación primordial entre Dios y el hombre»[183]. El hombre, renacido en Cristo, descubre la Escritura como *Geist-Wort* viviente, que le abre el oído y la visión. De esta manera, el hombre puede cumplir la voluntad de Dios. Más aún: el ser humano, poco a poco, se irá transformando hasta llegar a ser tan glorioso como lo fue en el momento de su creación[184].

178. Cf. Pältz, *Gestalten*, ya citado, p. 87; Bornkamm, *Böhme, Leben und Wirkung*, ya citado, 9. 418-419. «El verdadero saber es la revelación del Espíritu de Dios mediante la sabiduría eterna» (Böhme, *Von der neuen Wiedergeburt*, 7, 13, cit. por Bornkamm, *Böhme, Der Denker*, ya citado, p. 448). Sobre la *Sofía*, cf. Grunsky, o.c., p. 194-204.

179. Cf. Bornkamm, o.c., p. 449.

180. Cf. ibíd., p. 439-440.

181. Böhme se aparta de la doctrina luterana clásica de la justificación y adopta la doctrina del renacimiento del hombre, que había asimilado leyendo a Schwenckfeld (cf. Hirsch, o.c., p. 240-245). La doctrina del renacimiento del hombre tiene en Böhme un alcance extremadamente cristocéntrico: *Ausser Christo hat der Mensch keinen Gott* (Böhme, *De Electione Gratiae* X, 47).

182. Sobre las relaciones Adán-Cristo, cf. Grunsky, o.c., p. 275-285. Böhme expresa siempre su cristología en relación con Adán.

183. Pältz, *Gestalten*, ya citado, p. 88.

184. Pältz, en TRE VI, p. 750.

Böhme fue conocido muy pronto en el extranjero. En 1632 se publicó en Holanda la traducción latina de la *Psychologia vera*. Hacia 1640 empezaron a aparecer obras suyas en Francia; en Inglaterra, en 1647. Los pietistas Angelus Silesius (1624-1677) y Friedrich Oetinger (1702-1782) fueron quienes más ayudaron a la transmisión de sus obras y de su universo espiritual. La influencia de Böhme ha sido extraordinaria en la cultura europea (Inglaterra, Alemania, Holanda, Francia, Rusia, etc.). Pensadores de la talla de Baader, Schelling, Hegel, Novalis, los hermanos Schlegel, etc., transpusieron a su propia obra[185] la lectura teosófica y cosmosófica de la Biblia y de la naturaleza que hizo el gran pensador Böhme.

IX. Los cuáqueros

En esta esquemática presentación de las corrientes espiritualistas, más o menos vinculadas a la reforma, hemos de referirnos a los cuáqueros. George Fox (1624-1691)[186], anglicano de nacimiento, se había impresionado profundamente al final del reinado de Carlos I y, sobre todo, durante la época de Cromwell por las iglesias, las sectas y los grupos religiosos que en gran número pretendían ser en Inglaterra los verdaderos y exclusivos representantes de la única Iglesia de Jesucristo. A menudo, en su pretensión de ser los únicos poseedores de la verdadera doctrina, llegaban a situaciones de gran beligerancia, que acababan con derramamiento de sangre, persecución, exilios y odio. Fox, conmovido por este estado de cosas, se convirtió en *buscador* (*seeker*) al margen de cualquier pertenencia eclesiástica, con el convencimiento de que el principio fundamental del cristianismo era el Espíritu que ilumina a los creyentes de una manera inmediata (*inner Light*). No dudó, juntamente con sus amigos, en interrumpir el culto de la Iglesia oficial a fin de proclamar su mensaje, recriminando las actitudes de la jerarquía que, en último término, solamente buscaba su propia conservación al margen de las necesidades de los fieles. El nombre de *quakers* (temblorosos) que se atribuye a los discípulos de Fox procedería, según el parecer de muchos, del consejo que habría dado a un juez: «Alcanza tu salvación con temor y con temblor»[187]. Los cuáqueros se significaron por su pacifismo total y por su negación a pronunciar juramentos. Rompieron con todos los convencionalismos religiosos, sociales y culturales que imperaban en Inglaterra en el siglo XVII. El aspecto fundamental del mensaje predicado por Fox y sus discípulos es que hay que vivir de acuerdo con el modelo moral que Jesús vino a traer a este mundo, y que después fue imitado por los apóstoles y los mártires. Esta nueva vida es posible gracias a la luz interior del Espíritu, el cual se adueña de la conciencia de los elegidos y los lleva por las sendas del Señor. Otro rasgo muy significativo de los seguidores de Fox es el rechazo del bautismo de niños, porque lo único que es realmente provechoso para la salvación es el bautismo conferido en y por el Espíritu.

185. Sobre la influencia de Böhme, cf. K. Leese, *Von Jakob Böhme zu Schelling. Zur Metaphysik des Gottesproblems*, Erfurt 1927; G. Bruneder, *Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Böhmes Lehre vom Ungrund*, «Archiv für Philosophie» 8 (1958) 101-115; Pältz, en TRE VI, p. 752-753; íd., *Gestalten*, ya citado, p. 88-89, 91-92; Lubac, o.c., p. 224-225; Benrath, en HDG II, p. 607; Bornkamm, *J. Böhme. Leben und Wirkung*, ya citado, p. 427-431.

186. *Obras: Passages from the life and writings of George Fox, taken from his journal*, Philadelphia, s.a.

Obras sobre los cuáqueros: H. van Etten, *George Fox et les quakers*, París 1956; W.C. Braithwaite, *The beginnings of Quakerism* [1912], Cambridge ²1955; íd., *The second period of Quakerism* [1919], Cambridge ²1961; H. Barbour, *The Quakers in puritan England*, New Haven-Londres 1964; Benrath, en HDG II, § 12.

B. TEOLOGÍAS ANABAPTISTAS

Las doctrinas de los diversos espiritualismos se mantuvieron solamente durante la vida de sus respectivos promotores. Las diversas formas de anabaptismo, en cambio, a pesar de las feroces persecuciones a que fueron sometidos sus adeptos, conservaron una gran consistencia comunitaria que, en muchos casos, llega hasta nuestros días[188]. Algunas comunidades anabaptistas, como, por ejemplo, la de los mennonitas, constituyeron una especie de confesionalismo muy

187. El libro ed. por G. Vola, *I quaccheri. Eversione e non violenza (1650-1700). Gli scritti essenziali*, Turín 1980, ofrece una excelente introducción a la vida y la espiritualidad de los cuáqueros.

188. Los dos volúmenes de la monumental monografía de Ugo Gastaldi ponen suficientemente de relieve la cualidad martirial de los anabaptistas. Los que siguieron caminos violentos fueron una minoría. La mayoría dio un testimonio de sus profundas convicciones, a menudo pagando con su propia vida.

parecido al de las Iglesias tradicionales. De este modo, pudieron hacer frente mucho más fácilmente al cúmulo de circunstancias adversas que, tanto desde un punto de vista religioso como social, se había propuesto su desaparición. Hasta el siglo XVII, no puede hablarse con propiedad de una teología anabaptista. Los diversos grupos se limitaban a la aplicación de la sagrada Escritura a las diversas coyunturas que les tocaba vivir, sin proceder a una reflexión de carácter voluntariamente teológico[189].

De la misma manera que las corrientes espiritualistas de los siglos XVI-XVII presentan un amplio abanico de posiciones y conductas, se puede detectar también en el seno del anabaptismo corrientes extraordinariamente diferenciadas. Simplificando la problemática, se puede distinguir entre un *anabaptismo apocalíptico* y un *anabaptismo pacifista*[190]. Entre ambos extremos, que no se dan nunca de modo absoluto, hay una gran variedad de «posiciones anabaptistas». Vamos a exponer a continuación las que nos han parecido más significativas.

189. La investigación sobre los movimientos anabaptistas se inicia de forma esporádica en el siglo XVIII. No fue hasta el siglo XIX cuando, primero en Holanda y después en Suiza, Austria y Alemania, el estudio del anabaptismo despertó el interés de historiadores y teólogos. A principios del siglo XX, bajo el impulso de las comunidades mennonitas, en los Estados Unidos se llevaron a cabo las investigaciones más serias sobre los diversos tipos de anabaptismo (cf. Benrath, en HDG II, p. 613-614). Las historias protestantes del dogma (Loofs, Harnack, Seeberg, O. Ritschl, etc.) más prestigiosas de principios del siglo XX no hacen referencia alguna a dichos movimientos. P. Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen* [1910], Gotinga ²1979, § 24-30 (*Die Lehrsysteme der Gegner Luthers*), fue el primero que se refirió a los anabaptistas, aunque no hallaba en sus sistemas «ningún interés dogmático» (ibíd., p. 133). Tschackert, cuya dogmática se ha vuelto a publicar recientemente en ed. anastática, mostró un especial interés por los mennonitas (cf. ibíd., p. 447-457). Fue Troeltsch, *Die Soziallehren*, ya citado, quien a principios del siglo XX llamó la atención sobre el anabaptismo y lo distinguió del espiritualismo (cf. Benrath, en HDG II, p. 615-617, el cual, además, se refiere a algunos autores modernos [Bender, Littell, Wenger, Friedmann. etc.] que se han ocupado del fenómeno anabaptista). Se encuentran buenas exposiciones de conjunto en: H.J. Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, Munich 1980; íd. (dir.), *Umstrittenes Täufertum 1525-1875*, Gotinga ²1977.

190. La palabra «anabaptista», con su equivalente alemán *Wiedertäufer*, fue usada por primera vez en Zurich en el mes de enero de 1525 (cf. Gastaldi I, p. 103). Desde el punto de vista anabaptista, la denominación *Wiedertäufer* o «rebautizado» es impropia, porque el único bautismo real era el de los creyentes. Los anabaptistas preferían llamarse «hermanos» o «hermanos en Cristo» (cf. ibíd., p. 107).

I. Los hermanos suizos

La primera manifestación de anabaptismo del siglo XVI fue a cargo de los llamados «hermanos suizos»[191]. Su cabeza principal fue Konrad Grebel (ca. 1498-1526), que había recibido una excelente formación humanística en Basilea, Viena y París. Se alió con Zuinglio hasta finales de 1523[192]. Se le considera como el primer anabaptista activo (enero de 1525). En una carta a Müntzer (5.IX.1524), escrita en nombre de seis hermanos, aparecen los rasgos de lo que posteriormente se calificaría de anabaptismo[193]. Las características más significativas de esta comunidad de hermanos suizos eran: 1) fe en Cristo, fe que a partir de la confesión de pecado del adepto a la comunidad, le llevaba a la decisión de aceptar no sólo el perdón ofrecido gratuitamente por Cristo, sino también la radical renovación que Dios quiere llevar a término en el hombre; 2) una Iglesia que había de ser una *comunidad de hermanos*. En ella, todos se consideran iguales. Es, además, el lugar donde el individuo puede hacer la experiencia concreta del amor fraterno, porque de un modo espontáneo y libre participa comunitariamente de los bienes espirituales y materiales que Dios concede particularmente a los individuos[194]. La doctrina sobre el bautismo opone a los hermanos suizos tanto al catolicismo como a la Reforma. El bautismo de niños es «un crimen insensato y blasfemo, que va contra la Escritura». Sólo es válido el bautismo de aquellos adultos que quieren vivir de acuerdo con la *regula Christi*[195]. Los niños muertos sin bautismo se convierten en bienaventurados aun sin haber sido bautizados, ya que de una manera positiva no han tenido tiempo para dejarse llevar por el pecado.

Después de la muerte de Grebel (julio de 1526) probablemente a

191. Sobre los «hermanos suizos», cf. Gastaldi I, p. 103-180; Stayer, o.c., p. 95-131; Benrath, en HDG II, p. 618-622.

192. Sobre los motivos que llevaron a Grebel a separarse de Zuinglio, cf. Gastaldi I, p. 83-86.

193. Véase un análisis exhaustivo de la carta y de los numerosos malentendidos que provocó en Gastaldi I, p. 88-94. H.S. Bender, *Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer*, en *Thomas Müntzer*, ya citado, esp. p. 128-129, pone de relieve la independencia de los hermanos suizos respecto de Müntzer. Aquéllos eran pacifistas radicales en el sentido del «sermón de la montaña» (cf. ibíd.).

194. Cf. Gastaldi I, p. 104.

195. El primer «rebautizado» fue Jörg Cajacob (llamado Blaurock) en la noche del 21 de enero de 1525. El celebrante fue Grebel (cf. ibíd., p. 105-108).

causa de la peste, su íntimo amigo Félix Manz (1480-1527), se preocupó de conseguir la libertad civil por la predicación de las doctrinas anabaptistas. Argumentaba que éstas no ponían en peligro los derechos ciudadanos y que no había nada en ellas que se encontrara en desacuerdo con las sagradas Escrituras. Insistía en el hecho de que Cristo fue bautizado cuando tenía treinta años. Su argumentación fue totalmente rechazada, y el consejo municipal de Zurich le condenó a muerte (5.I.1527). Fue el primer mártir anabaptista que moría en manos de los protestantes[196].

Importancia particular para la expansión de la doctrina de los hermanos suizos tuvo Michael Sattler (1490-1527)[197], que había sido prior del monasterio benedictino de St. Peter en la Selva Negra. Fue ajusticiado en Rottenburg am Neckar el 20 (ó 21) de mayo de 1527. El aspecto más decisivo de la actuación de Sattler fue la redacción de los llamados siete artículos (o confesión) de Schleitheim[198] (cerca de Schaffhausen), el 24 de febrero de 1527. Estos artículos tienen el nombre de *Brüderliche Vereynigung etzlicher Kinder Gottes, siben Artickel betreffend*. El primer artículo se refiere al bautismo; el segundo a la exclusión (*Bann*) de la cena del Señor; el tercero a la cena del Señor; el cuarto a la separación del mundo; el quinto a los pastores que han de guiar a la comunidad; el sexto a la no resistencia a cualquier clase de persecución, y el séptimo a los juramentos. Los artículos de Schleitheim tuvieron amplia difusión: Zuinglio hizo su refutación en su *Elenchus* y Calvino escribió en 1544 la *Brève instruction, pour armer tous les bons fils contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes*[199]. Los hermanos suizos se distinguían por su pacifismo radical. Un hermano no podía ser ni soldado ni juez ni desempeñar ninguna clase de cargo público. Les estaba absolutamente prohibido emitir ninguna clase de juramento[200].

196. Cf. ibíd., p. 134-135.

197. Sobre Sattler, cf. ibíd., p. 203-215.

198. Sobre los artículos de Schleitheim, cf. G. Westin, *Geschichte des Freikirchentums. Der Weg der freien christlichen Gameinden durch die Jahrhunderte*, Kassel ²1958, p. 65-68; Gastaldi I, p. 216-220; Stayer, o.c., p. 117-131; J. Courvoisier, *De la Réforme au Protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée*, París 1977, p. 51-63. Los asistentes en Schleitheim procedían de Alemania del sur y de Suiza.

199. Véase el art. de Stauffer, *Zwingli et Calvin, critiques de la Confession de Schleitheim*, en *Interprètes de la Bible*, ya citado, p. 103-128.

200. Sobre la suerte, a menudo cruel, de los hermanos suizos en los siglo XVII y XVIII, cf. Westin, o.c., p. 133-142; Gastaldi I, p. 220-227.

II. Balthasar Hubmaier (1480 ó 1481-1528)[201]

Fue una de las principales personalidades del movimiento anabaptista. Hubmaier nació en Friedberg, cerca de Augsburgo. Estudió teología en Friburgo de Brisgovia y en Ingolstadt con Johann Fabri y Johann Eck. Fue predicador de la catedral de Ratisbona (1516-1521), donde participó activamente en un *progrom* contra los judíos (1516), a causa de una supuesta profanación que habían hecho de un santuario mariano (*Zur schönen Maria*). Más tarde fue nombrado párroco de la parroquia de Waldshut am Rhein (1521), donde entró en contacto con los escritos de Lutero y de Erasmo (1522). Se adhirió al partido de Zuinglio (1523) y reformó la ciudad de Waldshut según los principios del reformador de Zurich (1523-1524). Muy pronto se separó de Zuinglio a causa de la falta de fundamentación escriturística del bautismo de los niños. En pascua de 1525 se hizo bautizar por Wilhelm Röublin (o Reublin) y consiguió que toda la ciudad de Waldshut se adhiriera al anabaptismo[202]. En diciembre de ese mismo año, Hubmaier tuvo que huir de la ciudad, pero con la mala fortuna de caer en manos de los zuriqueses, que le tuvieron preso hasta el mes de abril de 1526. Ese mismo año, después de muchas peripecias, logró llegar a Nikolsburg (Moravia), donde introdujo el anabaptismo (1526-1527). Fue entregado a los austríacos, que lo quemaron en Viena el 10 de marzo de 1528.

Hubmaier[203], una vez se hubo apropiado de los principios de la Reforma (1523), rechazó todo lo que anteriormente le había parecido necesario para alcanzar la salvación (filosofía, teología, sacerdocio, Iglesia). Dentro de la Reforma dio un paso adelante y se convirtió en anabaptista, conservando el impulso inicial que le había hecho pasar

201. *Obras:* B. Hubmaier, *Schriften*, ed. de G. Westin y T. Bergsten, Gütersloh 1962.

Obras sobre Hubmaier: K. Sachsse, *Dr. Balthasar Hubmaier als Theologe*, Berlín 1914; T. Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufertum 1521-1528*, Kassel 1961; Gastaldi I, p. 190-202, 344-363; Stayer, o.c., p. 104-107, 141-145; Chr. Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditionaller und reformatorischer Theologie*. Leiden 1976; Benrath, en HDG II, p. 622-628.

202. Waldshut fue la primera ciudad fuera de Suiza convertida al anabaptismo. Esta ciudad, entonces bajo el dominio austríaco, no se había pasado a la Reforma. Sobre Röublin (o Reublin), cf. Gastaldi I, p. 96-100, 184-189, 367-369.

203. Sobre lo que sigue, cf. Benrath, en HDG II, p. 623-625.

del catolicismo a la secta zuingliana. Cuando rompió con Zuinglio, Hubmaier comprendió que los pasos que debía dar para recorrer el camino de la salvación eran muy sencillos y todos ellos situados bajo el impulso exclusivo del Espíritu Santo, que se revela en la sagrada Escritura, sobre todo en el Nuevo Testamento. El primero de estos pasos era que quien ha escuchado la llamada de Jesús a la penitencia (Mc 1,15), ha de desesperar de sí mismo. El segundo paso era que Cristo se manifestaba como médico del alma, si el fiel estaba dispuesto a un sincero arrepentimiento. Se precisaba, no obstante, como tercer paso, que el cristiano hiciera público, ante la comunidad cristiana, su propósito de enmienda. La señal externa de ese buen propósito era el *bautismo*, que comportaba la *bruderliche straff* (la *correptio fraterna*). Hubmaier presentaba un cuarto paso que debía dar el creyente: este cambio radical de vida, basado en la inspiración de la Trinidad y no en los propios medios, inevitablemente había de tener como consecuencia que el creyente se viera sometido a la persecución y a toda clase de pruebas por parte del mundo. Finalmente, en la celebración de la cena del Señor, los cristianos hacen memoria en la fe de la bondad de Dios en Cristo y renuevan su compromiso de hacer en todo y por encima de todo la voluntad de Cristo con la ayuda de la inspiración del Espíritu.

En esta ordenación de la salvación, el bautismo de los niños no tenía ningún sitio, porque el bautismo era el cumplimiento de la vida cristiana; cumplimiento que acontecía después de haber escuchado la palabra de Dios y haberse convertido de los propios pecados. Hubmaier establece el siguiente orden programático de la vida cristiana: predicación-confesión de los pecados-bautismo-obras.

III. Los hermanos hutteritas

El más osado de los dirigentes anabaptistas del Tirol del sur fue Jakob Hutter (?-1536)[204], nacido en Moos en el Pustertal. Se conoce

204. La grafía de este nombre puede ser también Huter (era sombrerero). Después de bárbaros tormentos, fue quemado en Innsbruck el 25 de enero de 1536 (cf. Gastaldi I, p. 375).

Obras: R. Friedmann ha editado las obras de los principales representantes del movimiento hutterista: *Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften. Gesamt-*

muy poco de su vida anterior a su aparición en el Pustertal (1529) como predicador anabaptista. Las ocho cartas que dejó expresan muy bien la situación angustiosa en que se encontraban las comunidades anabaptistas del Tirol y su deseo de hacer emigrar a los hermanos hacia unas tierras (Moravia) que les fueran más propicias. También se refleja en esas epístolas muy agudamente el conocimiento de su misión de pastor de las «ovejas de Cristo». Manifiesta con insistencia que está lleno del Espíritu Santo y, por esto mismo, capacitado para realizar adecuadamente el «discernimiento de los espíritus». En ningún momento se refiere explícitamente a las peculiaridades de la doctrina anabaptista. Tampoco menciona las diferencias doctrinales existentes entre los diversos grupos de anabaptistas.

Peter Ridemann (1505-1556) se hizo cargo de las comunidades que, de una u otra manera, había dirigido Jakob Hutter. Ridemann fue autor de numerosos himnos y cartas. Durante su encarcelamiento en Gmunden (1529-1532), escribió una primera razón de su fe. Manifiesta que el amor de Dios es infinitamente mayor que la ira que le causó la caída de Adán. Cristo solicita de sus creyentes el cumplimiento del doble mandamiento del amor. Pone, sobre todo, el acento en el amor a los enemigos, a fin de imitar perfectamente el comportamiento del Señor. Más adelante escribe que los hombres han tergiversado la «justa ordenación» de Dios, que consiste en la predicación de la palabra de Dios (anuncio del doble mandamiento del amor) y en el bautismo de los adultos. En su lugar los impíos han colocado el inútil bautismo de los párvulos. Otro rasgo de la doctrina de Ridemann es la negación explícita de la presencia corporal de Cristo en la cena. Ésta no es más que la expresión del amor y de la unión con Cristo y con los hermanos. Dice textualmente que en la cena, los cristianos «nos comprometemos, por amor, a ofrecer nuestro cuerpo por nuestros hermanos»[205]. Durante su segundo cautiverio en Marburgo y Wolkersdorf (1540-1542), Ridemann redactó para el conde Philipp de Hessen la segunda razón de su fe. Se extiende largamente en la explicación de lo que constituye una de las características más típicas de la comunidad

katalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur 1529-1667, Viena 1965.

Obras sobre Hutter: H.S. Bender (dir.), *Hutterite studies,* Goshen, Ind. 1961; Gastaldi I, p. 339-341; 370-376; Benrath, en HDG II, p. 628-632.

205. Cit. por Benrath, en HDG II, p. 630.

hutterita: la «comunidad de bienes». Escribe que, entre estos hermanos, todo es común a todos, y ninguno posee nada individualmente. Se refiere de nuevo, sin extenderse demasiado, al bautismo, la cena del Señor y la autoridad. Un aspecto importante consignado en esta segunda razón de la fe es el rechazo a cualquier forma de servicio de armas; llega a oponerse al pago de impuestos para subvenir a las necesidades de la guerra. Algunos oficios (forjadores de armas, sastre de modas [*Modeschneider*], comerciante, tabernero) no son considerados dignos de un cristiano. Como algo común a la mayoría de los grupos anabaptistas, prohíbe absolutamente cualquier tipo de juramento.

Otra cabeza importante de los hermanos hutteritas fue Peter Walpot (1521-1578), que en 1577 redactó el libro de los cinco artículos de la doctrina hutterita, en el que ponía de relieve «las grandes diferencias entre nosotros y el mundo». Walpot (conocido también con el nombre de Scherer a causa de su profesión de *Tuscherer* o tundidor) era un hombre muy culto, que conocía la literatura patrística y la historia de la Iglesia. Estaba al corriente de las polémicas religiosas de su tiempo. Durante el tiempo de su guía (*Vorsteher*), las comunidades hutteritas llegaron a ser setenta u ochenta con unos treinta mil miembros[206]. Los artículos a que nos hemos referido (*Ein schön lustig Büchlein etliche Hauptartikel unseres Glaubens betreffend*) adoptan una forma catequética. Cada artículo se encuentra apoyado en una serie de citas bíblicas, que quiere destacar la justeza doctrinal de la comunidad. Gastaldi hace notar que «es interesante el que en cada artículo aparezcan citas de antiguos escritores cristianos»[207]. Los artículos se refieren: 1) al bautismo; 2) la cena del Señor; 3) la comunidad de bienes; 4) la posición ante el poder (la espada); 5) el divorcio. La cuestión de la «comunidad de bienes», tal como había subrayado ya Riedmann, ocupa un lugar central y se convierte, mediante una fundamentación bíblica y teológica, en lo que configura el comportamiento cristiano de los hermanos hutteritas[208].

206. Cf. Gastaldi II, p. 482.
207. Ibíd., p. 497.
208. Sobre la actividad de los hutteritas después de 1622, cf. Gastaldi II, p. 737-761.

IV. Pilgram Marpeck

El estudio de Neal Blough[209] ha dado a conocer a una de las personalidades hasta ahora menos conocidas del anabaptismo pacífico: Pilgram Marpeck (ca. 1495-1556), nacido en Rattenberg en el Tirol austríaco o del norte, en el seno de una familia muy rica y comprometida en los asuntos de su villa natal. Marpeck llegó a ser ingeniero y el 20 de abril de 1525 fue nombrado juez de las minas de la región de Rattenberg como representante del archiduque Fernando, hermano de Carlos V. En el mes de enero de 1528 ha de abandonar esta ocupación por negarse a denunciar a los anabaptistas que se encontraban entre los mineros. Poco después emigra de Rattenberg y empieza una vida aventurera, yendo de ciudad en ciudad. La pregunta que hay que plantearse es: en ese tiempo, ¿era ya Marpeck anabaptista o llegó a serlo más tarde? La carencia de documentación histórica no permite dar una respuesta precisa a esta cuestión ni tampoco permite precisar cuándo se hizo rebautizar[210]. En el mismo año de 1528 le encontramos en Estrasburgo[211], donde mantuvo numerosas controversias con Bucer a causa del bautismo de adultos. A consecuencia de su posición tuvo que abandonar la capital alsaciana en enero de 1532. De los años 1532-1544 se sabe muy poco de la vida de Marpeck, salvo que visitó el Tirol y que volvió brevemente a Estrasburgo. Los escritos de este tiempo dejan entrever un enorme interés por la unidad de todos los grupos anabaptistas, que habían de hacer frente a situaciones adversas comunes. En 1554 se retiró a Ausgburgo, donde ejerció el oficio de ingeniero y donde murió el 16 de diciembre de 1556. Se ha hablado del «círculo Marpeck»[212] como de un conjunto de pequeñas

209. *Christologie anabaptiste. Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ*, Ginebra 1984. Blough, o.c., p. 263-265, da la lista de los escritos (impresos) de Marpeck; en las p. 265-267 ofrece los estudios más importantes sobre este autor. Es una lástima que Blough no tenga en cuenta —ni siquiera lo menciona— el libro de Gastaldi II, que dedica las p. 283-361 a Pilgram Marpeck y a la comunidad pilgramita. Hay que decir que se encuentran dos grafías: Marpeck y Marbeck.
210. Cf. Blough, o.c., p. 26, 29-30.
211. «Estrasburgo era la ciudad europea más tolerante para con los disidentes religiosos, y así se convierte en un centro de refugio para muchas personas expulsadas de otras partes» (ibíd., p. 28). Entre las personas que hallaron refugio en Estrasburgo hay que citar a Karlstadt, Röublin (o Reublin), Ludwig Hätzer, Servet, Michael Sattler, Hans Denck, Hans Bünderlin, Melchior Hoffmann, Schwenckfeld, etc.
212. Hay que advertir que Marpeck trabajó siempre en colaboración con Leopold

comunidades, situadas bajo la guía espiritual de Pilgram. Se encuentran partidarios de éste en Estrasburgo (1530-1540), Augsburgo (1540-1560) y en Moravia hasta 1622.

Marpeck destaca en sus escritos la excelencia y la superioridad de la nueva alianza a causa de la obra de Cristo. La fe de los padres del Antiguo Testamento era tan sólo espera y confianza: les faltaba la fuerza de la verdadera piedad para creer en el perdón de los pecados. La auténtica redención se dio en la cruz de Cristo, que es la culminación de la salvación. En el escrito *Klarer unterricht* (1531), Marpeck habla de la «humanidad de Cristo»[213], de tal manera que comprende la redención de una forma muy vinculada a la historia. El Espíritu Santo no ha sido dado a los hombres antes de la ascensión de Jesús al cielo, lo que significa al mismo tiempo que la nueva ley no fue escrita en el corazón de los hombres antes de la venida de Cristo. Muy sencillamente, pues, Marpeck señala que no hay ninguna clase de redención anterior a la encarnación del Hijo de Dios. Insiste con mucha vehemencia en el nacimiento de Cristo, ya que este acontecimiento aporta una nueva realidad a la historia, que no puede ser homologada con ninguna otra. Al mismo tiempo subraya el hecho de que esta nueva realidad da lugar a una historia y a un pueblo completamente nuevos, los cuales tienen como principio y fundamento a la humanidad de Cristo.

V. Anabaptismo apocalíptico

Hasta ahora hemos considerado el anabaptismo pacífico, ahora hemos de fijarnos, aunque sea muy brevemente, en el anabaptismo revolucionario o apocalíptico. En su historia, el peletero Melchior Hoffmann (1495-1543)[214] fue una de las personalidades más decisivas.

Schnarschlager (ca. 1490-1563), de origen tirolés. Su amistad se inició en Estrasburgo en 1530. Muchos de los escritos de Marpeck fueron redactados conjuntamente, aunque hayan pasado a la posteridad únicamente con el nombre de éste (cf. Blough, o.c., p. 35-36).

213. Sobre la interpretación que hace Marpeck de la «humanidad de Cristo», cf. ibíd., p. 73-144.

214. Sobre Hoffmann, cf. P. Kawerau, *Melchior Hoffmann als religiöser Denker*, Haarlem 1954; Littell, o.c., p. 41-43, 56-60; Stayer, o.c., p. 211-266; Gastaldi I, p. 291-305, 489-490; K. Deppermann, *Melchior Hoffmann. Soziale Unruhen und*

Nacido en Schwäbisch-Hall, se encontró con Nikolaus Amsdorff (1483-1563)[215] en Wittenberg, a donde había ido para estudiar teología. En la polémica sobre la eucaristía entre Lutero y Karlstadt, Hoffmann se apartó de la posición luterana y mostró simpatía por las posiciones de signo espiritualista. Fue predicador en Livonia (1523-1525), Estocolmo (1526-1527), Schleswig-Holstein (1527-1529) y en la Frisia oriental (hasta mayo de 1529), acompañado de Karlstadt. Hacia las postrimerías del mes de junio de 1529 llegó a Estrasburgo, donde en 1530 publicó tres escritos: *Weisagung auss heiliger göttlicher Schrift, Prophezey oder Weissagung auss wahrer göttlicher Schrift* y *Auslegung der heimlichen Offenbarung Johannis*. Este último fue uno de los libros de Hoffmann que tuvieron una repercusión más amplia en Holanda, Alemania y Suiza. La historia de la Iglesia se presenta en tres etapas: la primera abarca desde los tiempos apostólicos hasta el dominio de los papas; la segunda relata la historia del poder ilimitado de los papas; y la tercera, preparada por Hus («el noble emisario y testigo de Dios») e iniciada por la Reforma, es el período en que el Espíritu tiene la primacía sobre la letra. En Estrasburgo, Hoffmann mantuvo relaciones muy íntimas con los círculos anabaptistas de la ciudad. Como consecuencia de las mismas, su teología se convirtió en una mezcla de «apocalíptica, espiritualismo y anabaptismo»[216]. Dio todavía un paso adelante, que consistió en el rechazo de la doctrina luterana de la predestinación, lo que significaba que aceptaba el universalismo de la gracia y la decisión libre por parte del hombre ante la oferta de la salvación que le hacía Dios. Hoffmann destacó el aspecto eminentemente espiritualista de su doctrina, poniendo de relieve que la salvación es algo que se encuentra en el ámbito del Espíritu. El mismo Cristo, el Salvador, es fundamentalmente un ser celestial y espiritual. Desde luego se hizo hombre, pero no tomó nada de la carne ni de la sangre de su madre María. Como dice Benrath: «No "de

apokalyptische Visionen im Zeialter der Reformation, Gotinga 1979; Benrath, en HDG II, p. 636-638.

215. Sobre Amsdorff, cf. J. Rogge, *Amsdorff, Nikolaus von*, en TRE II (Berlín-Nueva York 1978) 487-497.

216. Deppermann, cit. por Benrath, en HDG II, p. 637. En Estrasburgo, Hoffmann entró en contacto con Kautz, Marpeck y Röublin (cf. Gastaldi I, p. 297). Hay que tener en cuenta también la influencia de Hans Hut (†1527), cuyos escritos debieron de causar mucho impacto en una persona tan receptiva como Hoffmann. Hut era un místico y apocalíptico típicamente medieval (cf. Benrath, en HDG II, p. 635).

ella", sino a través de ella, Jesús se hizo hombre»[217]. Se puede resumir la doctrina hoffmanniana en cinco puntos: 1) Jesucristo ha recibido en su encarnación una «carne celestial»[218]; 2) Jesucristo, el segundo Adán, murió por la salvación de toda la humanidad; 3) la gracia restaura en el creyente la libertad de la voluntad, que había perdido a causa de la caída original; 4) el bautismo de los niños[219] proviene del demonio y solamente el bautismo de los creyentes (adultos) puede dar testimonio de la renovación de la mente y de la voluntad; 5) no hay ninguna clase de perdón para los pecados cometidos después del bautismo. Mediante las revelaciones de los profetas Ursula y Lienhard Jost, y de la profetisa Bárbara Rebstock, Hoffmann creía poder asegurarse de la misión profética que Dios le había asignado. Él era el profeta Elías reencarnado, que había de instaurar en Estrasburgo (la nueva Jerusalén) el reino de Dios. En el mes de junio de 1533 fue encarcelado y permaneció privado de libertad hasta su muerte (1543).

Hoffmann tuvo una importante posteridad espiritual: fue el grupo que se designó con el nombre de «melquioritas», que se apropiaron de aspectos importantes del pensamiento apocalíptico hoffmaniano. Stayer escribe que «la doctrina de Melchior Hoffmann era apolítica, pero apocalíptica. En los dos años que siguieron a su encarcelamiento, la opresión de la persecución combinada con la peculiar historia de la Reforma en Münster de Westfalia, producirán la revolución melquiorita en Westfalia y en Holanda»[220]. En el mes de octubre de 1533, pocos meses después del encarcelamiento de Hoffmann, el jefe de sus seguidores en Holanda era un panadero de Haarlem, Jan Matthijs[221], que había sido bautizado por Hoffmann en 1532, cuando fue por última vez a los Países Bajos. Matthijs recibió una revelación en la que se le comunicaba que era el profeta Enoc. Ejerció su «misión profética» con gran energía e, incluso, con brutalidad. Nombró a «doce

217. Ibíd., p. 638.

218. Sebastian Franck y Miguel Servet también se referían en sus cristologías a la «carne celestial» de Jesucristo (cf. Gastaldi I, p. 304).

219. En contacto con los círculos anabaptisas de Estrasburgo, Hoffmann terminó de convencerse de la inutilidad del bautismo de los niños y de la perentoria necesidad del bautismo de los adultos, si se quería conseguir la salvación.

220. Stayer, o.c., p. 227. Sobre el conjunto de los acontecimientos de Münster, cf. Littell, o.c., p. 56-60; Stayer, o.c., p. 227-280; Gastaldi I, p. 504-566.

221. Sobre Matthijs, cf. Stayer, o.c., p. 227; Gastaldi I, p. 504-511. El nombre de este personaje aparece con diversas grafías: Matthijs, Matthussen, Mathis.

apóstoles» para que de dos en dos fuesen a las ciudades holandesas y alemanas predicando, bautizando e imponiendo las manos. Dos de estos apóstoles, Gerit Boekbinder y Jan Bockelson[222] (más conocido con el nombre de Jan van Leyden), llegaron a Münster el 13 de enero de 1533 para llevar a término su obra apostólica. Su predicación y comportamiento produjeron una impresión muy profunda en la población. El último de los mencionados sería tristemente célebre en los acontecimientos que habían de producirse en la capital de Westfalia.

Para comprender un poco la complicada situación hay que tener en cuenta que Münster, bajo la dirección de Bernt Rothmann (ca. 1494-1535)[223], se había convertido en luterana, después de unas controversias con su obispo, Franz von Waldeck. Rothmann, seguidamente, empezó a predicar contra el bautismo de párvulos, fundamentándose en algunas ideas sacadas de los escritos de Melchior Hoffmann o que, de algún modo, se encontraban muy cerca del pensamiento apocalíptico[224]. Se inició entonces en la ciudad una disputa a tres partes (papistas, luteranos y anabaptistas). La ya mencionada llegada de los apóstoles enviados desde Holanda por Jan Matthijs dio la iniciativa a Rothmann. Los anabaptistas asignaron a Münster el papel de nueva Jerusalén, hacia la cual confluían gustosamente todos los anabaptistas de la región westfaliana, tanto por motivos de seguridad como de piedad y de edificación espiritual. Empezó entonces una especie de excitación colectiva promovida sobre todo por Bernhard Knipperdolling, anabaptista elegido alcalde de la ciudad, y por Jan van Leyden. Ambos eran muy a menudo objeto de éxtasis que se «contagiaban» a algunas de las mujeres más prominentes de la población. Para acabar de embrollar la situación, el 24 de marzo de 1524 llegó a Münster Jan Matthijs. Resulta muy difícil reconstruir e interpretar todo lo que aconteció en la ciudad a partir de esa fecha[225]. Al parecer las intenciones de los jefes anabaptistas eran[226]: 1) hacer de Münster una ciudad totalmente anabaptista, un «pueblo de los san-

222. Bockelson o Beukelszoon o Bockelszoo. El anabaptismo en Münster hasta la llegada de Jan van Leyden había sido de signo pacífico (cf. Gastaldi I, p. 523-524, nota 55).

223. Sobre Rothmann, cf. Gastaldi I, p. 514-520, 559-566. Rothmann representó a Münster en la liga de Esmalcalda.

224. Cf. Stayer, o.c., p. 229.

225. Cf. Gastaldi I, p. 531; Stayer, o.c., p. 232.

226. Sobre lo que sigue, cf. Gastaldi I, p. 532.

tos» con una sola fe y una sola ley; 2) sustituir el patriotismo cívico de los habitantes por la conciencia colectiva de formar parte de la nueva Sión; 3) transformar todo el anabaptismo de origen melquiorita en un movimiento de tipo revolucionario; 4) hacer de la nueva Jerusalén de Münster y de su relación con el mundo circundante el punto de partida de una grandiosa acción propagandística que sacudiera a las masas de desheredados y los lanzara contra los poderosos de este mundo. Matthijs se convirtió en la cabeza suprema de la ciudad y obligó a bautizarse a los adultos que permanecían aún en Münster. Rothmann, por su parte, se convirtió en el teórico del llamado «comunismo de Münster». El 4 de abril de 1534, domingo de pascua, Matthijs recibió una inspiración divina, según la cual había de salir a luchar contra las tropas del obispo que sitiaban la ciudad. Murió en esta acción. Entonces, Jan van Leyden se hizo cargo del gobierno de Münster, subrayando con gran insistencia que era un profeta elegido por Dios[227]. Introdujo la poligamia obligatoria, reforzó las defensas de la ciudad, fue ungido como nuevo David y, mediante una guardia pretoriana, creó un régimen de terror. El 24 de junio de 1535, las tropas episcopales se apoderaron de la ciudad y capturaron a Jan van Leyden, Knipperdolling y Bernt Krechting, que fueron ajusticiados en la plaza del mercado de Münster el 22 de enero de 1536[228].

Se ha considerado a Rothmann como el teólogo del movimiento anabaptista apocalíptico de Münster[229]. Después de haber seguido las doctrinas de Lutero y de Zuinglio, se entregó en cuerpo y alma al anabaptismo. En 1533 publicó su confesión anabaptista, que comprende la relación entre Dios y los creyentes y la de los creyentes entre ellos como una *alianza*. Rechaza el bautismo de los niños menores de siete años, porque es contrario a la Escritura y, además, porque es completamente inútil. En cambio, otorga el carácter de obligatoriedad al bautismo de los adultos, a fin de obtener la salvación. Explica la eucaristía en un sentido zuingliano y, hasta cierto punto, la considera como la expresión de la comunidad de los creyentes en Cristo. También es un signo de la comunión de los hermanos los unos con los otros. La fraternidad de los creyentes consiste en la eliminación de la propiedad privada y en el establecimiento de la comunidad de bienes. De la misma manera que Hoffmann, Rothmann mantenía una cristología de carácter monofisita y afirmaba que los pecados de los que poseían el Espíritu no podían ser perdonados.

En su escrito *Eyne Restitution edder Eine wedderstellinge rechter unde gesunder Christilker leer gelouens unde leuens* (Restitución o restauración de la recta y sana doctrina, fe y vida cristiana) (1534), Rothmann manifiesta que Hoffmann, Matthijs y Jan van Leyden son los continuadores y realizadores de la «restitución del cristianismo» iniciada por Erasmo, Lutero y Zuinglio. La doctrina de Cristo se encuentra resumida en el salmo 34,15: evita el mal y haz el bien. Dejando aparte la fe en la redención y en el perdón de los pecados, el contenido de la doctrina cristiana es justamente lo que anuncia el salmo. A la primera justificación, que proviene de la fe, ha de seguir la segunda justificación, que es el fruto de las obras. La Iglesia es la asamblea de los que cumplen los mandamientos de Dios, poniendo en común su fortuna, su vida y todas sus capacidades. Rothmann afirma que el punto culminante de la restitución del cristianismo es el señorío de Cristo en esta tierra.

VI. Menno Simons y los mennonitas

El desastre de Münster obligó a los anabaptistas a replantearse seriamente su doctrina y acción. Fue Menno Simons (1496-1561)[230], nacido en Witmarsum (Frisia), el que, después de muchos años de maduración interna, dio una nueva fisonomía al anabaptismo, abandonando decididamente la apocalíptica melquiorita. Simons muy

227. Gastaldi I, p. 542-557, ofrece una amplia visión de la acción de Jan van Leyden en Münster. Véase también Stayer, o.c., p. 269-270.

228. Rothmann no fue hallado ni muerto ni vivo. Las autoridades de Münster lo buscaron durante muchos años. Corrió el rumor de que había encontrado asilo en el norte de Alemania (cf. Gastaldi I, p. 556, nota 102).

229. Sobre el pensamiento teológico de Rothmann, véase Gastaldi I, p. 557-566; Benrath, en HDG II, p. 638-640.

230. *Obras: Die vollständigen Werke*, Baltic, Ohio 1926; *The complete writings*, Scottdale, Pa. ²1966.

Obras sobre Simons: F.H. Littell, *A tribute to Menno Simons*, Scottdale, Pa. 1961; C.Y. Dick, *A legacy of faith. The heritage of Menno Simons*, Newton 1962; I.B. Horst, *A bibliography of Menno Simons, ca. 1496-1561*, Nieuwkoop 1962; íd., *Menno Simons. Der neue Mensch in der Gemeinschaft*, en H.J. Goertz (dir.), *Radikale Reformatoren*, Munich 1978, p. 179-189; C. Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons': ein Kampf um das Fundament des Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 1973; Stayer, o.c., p. 309-324; Gastaldi II, p. 24-38, 63-67; Benrath, en HDG II, p. 640-642.

pronto puso de relieve que era un grave error, e incluso una traición al cristianismo, la *restitutio* mediante la fuerza de la teocracia terrenal, de acuerdo con los modelos proporcionados por Moisés y los profetas del Antiguo Testamento. La comunidad de bienes de los apóstoles tampoco encontró una acogida favorable en el *corpus* de la doctrina mennonita. Simons estableció como modelo de vida cristiana el *seguimiento de Jesús*, seguimiento que los discípulos debían llevar a término afrontando todas las dificultades y todos los dolores de la vida. Es característico de la enseñanza de Menno Simons, como ya lo había sido de los «hermanos suizos», la extrema interiorización de la vida cristiana, la cual quiere ser, de alguna manera, el antídoto contra la extrema exteriorización que había sufrido en manos de Rothmann o Jan van Leyden.

Simons concede especial importancia al concepto *renacimiento*, de tal manera que la Iglesia es definida como la comunidad de los renacidos y de los justos, que viven bajo la guía de su rey espiritual, Jesucristo. También es comprendida como la asamblea de los hijos de la paz, que constantemente son inspirados por el Espíritu. Ciudadanía en el cielo, bautismo de fe, separación del mundo, amor a los hermanos: son algunos de los aspectos especialmente subrayados por la doctrina mennonita. Es importante notar que la separación del mundo no significa de ninguna manera el rechazo o el ataque a la autoridad establecida, sino solamente el íntimo convencimiento que tiene el fiel de ser guiado en todo momento de su existencia por el Espíritu.

Uno de los discípulos más importantes de Simons fue el antiguo franciscano Dirk Philips (1504-1568)[231], que fue rebautizado en 1533[232]. Al igual que su maestro, dio gran valor al renacimiento y a la restitución espiritual. De todos modos, sustituyó los aspectos individualistas, espiritualistas y subjetivos de la doctrina de Simons por una enseñanza de carácter más moralizador. Afirmaba a menudo que «Dios nacía en quien practicaba la justicia». Philips estableció la ordenación de la comunidad mennonita en los siguientes puntos: 1) predicación pura e incontaminada de la palabra de Dios por medio de servidores escogidos y llamados por el Señor y la comunidad, los

231. *Obras:* M. Keyser, *Dirk Philips, 1504-1568. A catalogue of his printed works in the University Library of Amsterdam. Sobre Philips:* Gastaldi II, p. 54-56.

232. Otro colaborador importante de Simons y también de Philips fue Adam Pastor (muerto después de 1570) (cf. Gastaldi II, p. 51-53; Benrath, en HDG II, p. 643).

cuales se dan a conocer por los frutos de su fe; 2) celebración del bautismo y de la cena del Señor de acuerdo con la Escritura; 3) lavatorio de pies como signo de pureza, que siempre puede ser más perfecta y también como expresión del amor a los hermanos; 4) expulsión de los que se han dejado inducir por la impureza o por la búsqueda de sus intereses sin tener en cuenta los de sus hermanos; 5) amor de unos hacia otros como signo inequívoco de la fe incontaminada y del verdadero cristianismo; 6) vida piadosa, confesión libre de los propios pecados, autohumillación y seguimiento de Cristo; 7) aceptación de la persecución sin convertirse jamás en perseguidor.

Entre los años 1577 y 1664, los mennonitas se dividieron y subdividieron en numerosos grupos. Fue en pleno siglo XIX cuando consiguieron su reunificación[233].

El motivo fundamental de estas separaciones fue la tensión entre la facción rigorista y la tendencia de los que, sin abandonar la doctrina establecida por Simons y Philips, querían ceder a unos comportamientos más moderados[234]. Además de los Países Bajos, el mennonismo se extendió por la Alemania del norte, Prusia y las regiones del Báltico[235].

VII. Otras corrientes anabaptistas del siglo XVII

Durante el siglo XVII, surgieron en Inglaterra y los Estados Unidos numerosos grupos con doctrina y comportamientos que estaban emparentados con los del continente europeo. Estos movimientos tuvieron casi siempre un carácter anabaptista y se oponían, de esta manera, a las Iglesias establecidas en los países antes citados. Quizá fue Thomas Helwys (1550-1616)[236], miembro de la nobleza rural, uno de

233. Cf. Gastaldi II, p. 70-71.

234. Cf. ibíd., p. 72-87.

235. Cf. ibíd., cap. III.

236. Helwys trabajó en la fundación de una comunidad en Amsterdam con John Smyth. Éste se incorporó a los mennonitas, mientras que Helwys volvió a Inglaterra (1611-1612), a Spitalfeld, un suburbio de Londres, donde estableció una comunidad baptista.

Obras de Helwys: The mystery of iniquity [1612], Londres 1935; *Objections answered* [1635], Amsterdam 1973.

Sobre Helwys: E.A. Payne, *Thomas Helwys and the first baptist church in England*, Londres 1963.

los primeros que en una *Declaration of Faith* (1611) en veintisiete artículos reclamaba el bautismo de los adultos y se oponía a la doctrina de la predestinación calvinista mediante una doctrina de índole universalista. Helwys se convirtió en cabeza de los *General Baptists* ingleses, que solicitaban también una libertad religiosa sin restricciones. Esta actitud de Helwys es comprensible si se tiene en cuenta su adhesión al arminianismo[237] y, por tanto, su creencia en una reconciliación general de todos los que se dirigen a Cristo y creen en él. En 1638 se fundó una comunidad baptista que era partidaria, en contra de Helwys, de una estricta doctrina calvinista de la predestinación. Muy consecuentemente, sus miembros fueron denominados *Particular Baptists*. No es extraño que quienes se adherían a la misma procedieran de ambientes ingleses fuertemente marcados por corrientes puritanas, que practicaban un moralismo frío y sumamente exigente. Los *Particular Baptists* adquirieron muy pronto mucha mayor importancia en la vida inglesa que los *General Baptists*, los cuales acabaron prácticamente extinguiéndose. Al principio, las comunidades baptistas inglesas administraban el bautismo mediante la aspersión del agua. A partir de 1640, después de un laborioso estudio de la Biblia, se estableció que debía practicarse por inmersión completa. La *London Confession* (1644) impuso la práctica de este rito sin ninguna clase de excepción.

En América del norte, el anabaptismo se originó poco después que en Inglaterra por obra de Roger Williams (1604-1683)[238], que había mantenido estrechos contactos con Thomas Helwys. Williams fue rebautizado en 1639 por un laico y dejó establecido que sólo podían ser rebautizados los adultos que lo solicitaran con fe profunda y vivieran santamente. Así surgió la primera comunidad baptista de América del norte en Providence (Rh. I.). Williams, que salió de la comunidad

Sobre el baptismo en general: W.T. Whitley, *A baptist bibliography*, Londres 1916 (I), 1922 (II); E.C. Starr, *A baptist bibliography* 1 (1947) hasta 25 (1976); R.G. Torbet, *A history of the baptists*, Valley Forge [3]1973; J.D. Hughey-R. Thant, *Baptisten*, en TRE V (Berlín-Nueva York 1980) 190-197; Benrath, en HDG II, p. 658-664; Gastaldi II, p. 617-635.

237. Sobre Jacob Hermansz (latinizado: Jacobus Arminius) y el arminismo, cf. G.J. Hoenderdaal, *Arminius, Jacob/Arminianismus*, en TRE IV (Berlín-Nueva York 1979) 63-69; íd., *Jacob Arminius*, en *Gestalten der Kirchengeschichte* 7, ya citado, p. 51-64.

238. *Obras: Complete writings*, 7 vol., Nueva York 1963. *Obras sobre Williams:* J.L. Boyde, *A history of baptists in America prior to 1845*, Nueva York 1957; E.S. Morgan, *Roger Williams, witness beyond christendom 1603-1683*, Nueva York 1970; W.C. Gilpin, *The millenarian piety of Roger Williams*, Chicago 1979.

baptista convirtiéndose en una clase de *Seeker*, es, con todo, una de las personalidades religiosas más sugestivas del siglo XVII. Fue un acérrimo partidario de la separación de la Iglesia y del Estado y un defensor de la libertad religiosa sin restricciones.

John Bunyan (1628-1688)[239], presidente a partir de 1672 de la comunidad bautista de Bedford (Inglaterra), representa una de las posiciones más extremistas del bautismo. Escribió *The Pilgrim's Progress* (I [1678], II [1684]), libro que es un intento de conjugar la doctrina calvinístico-puritana con su propia experiencia[240].

C. CORRIENTES ANTITRINITARIAS

Aunque sea muy esquemáticamente, hay que considerar a un grupo de pensadores que en los siglos XVI y XVII se distanció tanto del catolicismo como en relación con las diversas reformas. Estos pensadores, que en el siglo XVII fueron designados con el nombre de antitrinitarios, se encuentran relacionados tanto con la escolástica medieval tardía como con el racionalismo que se inicia con el Renacimiento. Fue Adolf von Harnack, en su monumental obra *Dogmengeschichte*[241], quien señaló por primera vez la tercera vía que se había iniciado en el siglo XVI entre el catolicismo tridentino y las diversas modalidades adoptadas por el protestantismo. De todos modos, la investigación de estas variadas y, a menudo, sorprendentes formas de expresión del cristianismo no recibió impulsos decisivos hasta después de la segunda guerra mundial. Sobre todo fueron los investigadores italianos, dada la circunstancia de que Italia había sido el lugar donde con mayor fuerza se desarrollaron las corrientes antitrinitarias, los que trabajaron más intensamente en este campo de investigación[242].

239. *Obras: The complete works*, Filadelfia 1871. *Sobre Bunyan:* M. Furlong, *Puritan's progress. A study of John Bunyan*, Londres 1975.

240. No entra en nuestro propósito el análisis de las diversas fases de la emigración de anabaptistas procedentes de Europa a América. Véase sobre esta cuestión: Gastaldi II, p. 779-800.

241. A. Harnack, *Dogmengeschichte*. III: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, Tubinga [4]1910, p. 765-771.

242. Hay que señalar sobre todo la aportación del historiador Delio Cantimori, que desde los años treinta ha llevado a cabo un trabajo de altos vuelos sobre esta cuestión. Se puede encontrar una visión de conjunto en M. Firpo, *Recenti studi sul socianesimo nel Sei e Settecento*, «Rivista storica italiana» 89 (1977) 106-152.

Hay que decir también que algunos investigadores polacos, a menudo aplicando metodologías más o menos marxistas, emprendieron a partir de 1945 amplias investigaciones alrededor del antitrinitarismo, ya que Polonia fue el espacio europeo donde posiblemente fue mejor acogido. Finalmente, hay que destacar las aportaciones de los historiadores americanos Earl Morse Wilbur y George Huntston Williams, que han analizado los movimientos antitrinitarios desde el punto de vista de la «reforma radical»[243].

I. Miguel Servet

En 1509 (ó 1510) Miguel Servet (o Serveto) († 1553)[244] nació en Villanueva de Sigena, pueblo de la provincia de Huesca y del obispado de Lérida. Bainton, en el estudio quizá más completo sobre esta personalidad, afirma que «Servet es una figura fascinante porque reunió en una sola persona el Renacimiento y el ala izquierda de la Reforma. Fue a la vez discípulo de la Academia neoplatónica de Florencia y de los anabaptistas»[245]. Sea o no sea esta aseveración precedente suficientemente ajustada, lo que es cierto es que nuestro personaje se interesó por un amplísimo abanico de ocupaciones y de ideas: medicina, geografía, imprenta, teología, exégesis.

Para la formación intelectual de Servet fue decisivo el contacto con el erasmiano Joan de Quintana, de origen mallorquín, confesor de Carlos V, que sin duda le facilitó el acceso a múltiples fuentes de

243. Sobre el movimiento de los alumbrados en la Península ibérica, véase este mismo volumen, p. 551 ss.

244. *Obras:* M.E. Stanton da la descripción (p. 239-270) de las 35 obras conocidas de Servet en el libro de R.H. Bainton, *Servet, el hereje perseguido (1511-1553)*, Madrid 1973.

Obras sobre Servet: A. Alcalá, en el libro citado anteriormente (p. 273-289), ofrece una lista de las obras más importantes sobre Servet. Además: E.J. Rosel Sáez, *Fuentes bibliográficas para el estudio de Miguel Servet*, Zaragoza 1975; F. Sánchez-Blanco, *Michael Servets Kritik an der Trinitätslehre: Philosophische Implikationen und historische Auswirkungen*, Francfort-Berna 1977; J. Friedman, *Michael Servetus. A case study in total heresy*, Ginebra 1978; A. Alcalá, *El sistema de Servet*, Madrid 1978; íd., *Servet en su tiempo y en el nuestro*, Villanueva de S. 1978; Benrath, en HDG III, p. 52-57; J. Aiguader, *Miquel Servet. Apèndix bibliogràfic (1981)* por Josep Tomàs Cabot, Barcelona ^{2}1981.

245. Bainton, o.c., p. 24.

información de origen humanista. Además, Quintana le ofreció la posibilidad de estudiar jurisprudencia durante dos años (1525-1526) en la universidad de Toulouse, donde al parecer tuvo los primeros problemas con la Inquisición a causa de algunas cuestiones relacionadas con la Trinidad. En 1531, Servet publicó *De trinitatis erroribus libri septem* y en 1532 *Dialogorum de trinitate libri duo*[246]. En estos libros, rechazando la terminología escolástica, exponía una doctrina de la Trinidad de carácter histórico-salvífico y modalístico, que Servet consideraba que ya era posible encontrar en Ireneo y Tertuliano. Estaba convencido de que de esta manera se podía explicar correctamente el núcleo central del cristianismo: la filiación divina del hombre Jesucristo (*religio Christianorum est credere hunc Jesum esse Christum et Dei filium salvatorem*). Esta manera de ver las cosas no significaba un debilitamiento de la divinidad de Jesús. Al contrario: en el hombre Jesucristo, se encontraba toda la esencia y todo el poder de Dios (*ego totam Dei naturam in eo [sc. Christo] dico, in eo est tota patris Deitas [...], est sibi data tota Dei potestas, [...] ipsum esse Deum et mundi Dominum*). Según Servet, la doctrina trinitaria tal como la enseñaba la Iglesia era algo imaginario; era, en último término, un producto de la filosofía griega, que destruye la verdad de la unidad de Dios. Esta doctrina, además, es responsable de que los judíos y los mahometanos se mantengan en la increencia y no acepten la verdad del cristianismo (*trinitatis traditio Mahometanis derisionis occasio; Judaei etiam nostrae huic imaginationi adhaerere abhorrent*). Por otra parte, Servet afirma que la doctrina trinitaria da lugar al «triteísmo», que es una adoración atea de tres ídolos. Considera que la doctrina de las dos naturalezas es un atentado contra la divinidad de Cristo[247]. Insiste con fuerza en que se deben abandonar los conceptos metafísicos, a fin de poder captar lo que realmente quiere decir la historia de la salvación revelada en la sagrada Escritura, sobre todo en las cuestiones que se refieren a Jesucristo. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la opinión de Servet sobre la persona de Cristo se encontraba condicionada, en primer término, por su concepto sobre el hombre y, después, por la manera como se figuraba las relaciones del hombre con Dios. Antes de su encarnación Cristo era nombrado el Verbo; después de su unión con el hombre Jesús, se le llamó Hijo. El

246. Ibíd., p. 55-56 (resumen de las ideas de Servet expresadas en estos dos libros).

247. La misma condena merece la doctrina de la *communicatio idiomatum*.

Hijo, según Servet, no era eterno; el Verbo, en cambio, sí que lo era. Al igual que Tertuliano habla de una Trinidad de dispensaciones (*dispensationes*) o administraciones en el seno mismo de la Trinidad, las cuales no eran más que fases o modos de la actividad divina. El Espíritu, por ejemplo, es simplemente el Espíritu de Dios que actúa en nuestros corazones[248].

Bainton destaca que lo que últimamente preocupaba a Servet era cómo entender la relación del hombre con el Eterno. *Mediante Cristo* era su respuesta, «porque Cristo ha demostrado que el hombre puede elevarse hasta Dios y compartir con él la vida eterna»[249]. Los adversarios de Servet no podían admitir que alguna vez los hombres llegaran a no tener necesidad de un abogado, de un mediador, ya que eran radicalmente pesimistas respecto a las posibilidades de la naturaleza humana. Siguiendo esta línea de pensamiento, sacaron la conclusión de que «si el plan salvífico de Dios no se encontrara arraigado en la estructura de su ser, podría peligrar la eterna salvación del hombre»[250].

Después de la publicación de los dos libros a los que nos hemos referido, Servet emprende un largo recorrido por Europa con el nombre de Michel de Villeneuve, ejerciendo de médico, corrector de imprenta y geógrafo. En 1540 se estableció en Vienne, donde pasó doce años, trabajando para la firma editorial Trechsel, contando siempre con la protección del arzobispo de la ciudad, Pierre Palmier. Durante este tiempo escribió su libro más importante, *Christianismi restitutio*, que fue publicado en 1553[251]. La cuestión de la *restitutio* del cris-

248. «Del mismo modo que Dios es llamado fuente de todo ser, es llamado también fuente de la luz y Padre de la luz. Yo no entiendo esta luz como una cualidad adjetiva. Dios nos envía su luz, y esta luz es Dios mismo.» «Fuera del Espíritu de Dios en nosotros, no hay Espíritu Santo» (Servet, cit. por Bainton, o.c., p. 62).

249. Ibíd., p. 63.

250. Ibíd., p. 65-66. Oecolampadius en una carta le escribe: «Te quejas de que soy demasiado duro. Tengo, empero, mis razones. Pretendes que la Iglesia de Cristo hace mucho tiempo que se ha separado de los fundamentos de la fe. Honras más a Tertuliano que a la Iglesia entera. Niegas que haya una persona en las dos naturalezas de Cristo. Rechazando la eternidad del Hijo, necesariamente niegas también que el Padre sea eterno. Has presentado una profesión de fe que quizá complazca al simple y al ingenuo; pero yo considero asquerosos tus subterfugios [...]. En los demás asuntos tendré paciencia, pero cuando se blasfema de Cristo, de ninguna manera» (Oecolampadius, cit. por Bainton, o.c., p. 66).

251. Véase el análisis de este libro en Bainton, o.c., p. 137-150.

tianismo o de la Iglesia era un tema muy caro a los humanistas, a los espiritualistas y a los anabaptistas. Servet expone en esta obra sus antiguas doctrinas con nuevos argumentos e incluso con algunas facetas que a menudo tienen un fuerte matiz panteísta. Dios es la esencia de todas las cosas: en la madera, él es madera; en la piedra, él es piedra, porque posee el ser, la forma, la verdadera sustancia de la madera o de la piedra en sí[252]. Con la ayuda de la terminología neoplatónica del *logos*, Servet intentó comprender el significado de Cristo. El *logos* es la idea de todas las cosas; es el mundo que lo configura todo, es el arquetipo de todo (*ille [sc. logos] ipse Dei sermo est [...] rerum omnium idea*). Al propio tiempo es la luz, en y por la cual lucen las imágenes o las representaciones (*imagines seu repraesentationes*) de todas las cosas. Coloca al Espíritu Santo junto al *logos* en el acto de la creación del mundo. Servet rechaza como herética la doctrina cristológica de la preexistencia de la segunda persona de la divinidad y también la doctrina de las dos naturalezas del Hijo de Dios encarnado.

A consecuencia de su posición panteísta, Servet atribuye al hombre una innata cualidad divina, la cual no le ha abandonado nunca y que, de alguna manera, le permite actuar conjuntamente con Dios[253]. Hay que subrayar, sin embargo, que Servet también mantuvo con fuerza la doctrina de la caída de Adán y la necesidad de la redención operada por Cristo. En el centro de su doctrina de la salvación está el renacimiento celestial, que es el engendramiento celestial del hombre nuevo, en el que la sustancia del Creador se une con su creatura (cuerpo y espíritu).

En el *Christianismi restitutio* ocupa un lugar importante el elemento anabaptista (el título de la obra ya pone de relieve este aspecto baptismal). Hay que decir, no obstante, que la doctrina serve-

252. *Rerum omnium essentia est ipse Deus. Comprobatur vetus illa sententia, omnia esse unum* (Servet, cit. por Benrath, en HDG III, p. 54). *Deus in ligno est lignum, in lapide lapis, in se habens esse lapidis, formam lapidis, veram substantiam lapidis* (ibíd.). Baiton, o.c., p. 140, cree que Servet, más que panteísta, tiene que ser considerado como emanantista: Dios confiere el ser, la esencia a cuanto existe y sustenta todos los seres. Nada puede existir sin él: «Dios lo llena todo, incluso el infierno» (Servet, cit. por Bainton, o.c., p. 140).

253. *Est adhuc in nobis spiritus deitatis innatae. Adhuc hodie spirat in nobis Deus animam deitatis principem [...] Ita et nos pro modulo nostro libere agimus in eo. Ipse omnia facit, et nos sumus cooperarii* (Servet, cit. por Benrath, en HDG III, p. 55). Servet, en alguna oportunidad, habla de una *homousia* del alma humana con Dios.

tiana no era exclusivamente anabaptista. Contenía elementos católicos, renacentistas y anabaptistas. «Con la Iglesia católica, Servet opinaba que el hombre es capaz de cumplir la ley natural, incluso sin la ayuda de la gracia, como Zacarías y Elisabet, los padres del Bautista, que son llamados justos, a pesar de no conocer a Cristo»[254]. «Servet coincidía con la idea renacentista del hombre, que, colocado en medio de la gran cadena del ser, es capaz, mediante su propio poder, de bajar o de subir hasta llegar a unirse con Dios»[255]. «El elemento específicamente anabaptista aparece en la idea de la generación bautismal del hombre redimido: "Nuestro hombre interior nace en el bautismo con la armadura incorruptible del Espíritu" (Servet)»[256]. A causa de este parcial acuerdo (y desacuerdo) con católicos, reformados y anabaptistas, Servet fue rechazado y perseguido por los tres grupos, sobre todo por los dos primeros, que eran en realidad los únicos que disponían de poder político.

Servet, perseguido por la Inquisición francesa, se refugió en Ginebra, donde la «inquisición calvinista» le condenó a morir en la hoguera (según se cuenta, con leña verde)[257]. Fue ejecutado en el campo del Champel, cerca de Ginebra, el 27 de octubre de 1553. Seguidamente se desencadenó una enorme polémica, dirigida sobre todo contra Calvino, al que se acusaba de haber herido frontalmente la libertad religiosa[258].

II. El antitrinitarismo de los herejes italianos

Hacia finales de la primera mitad del siglo XVI, cuando se instituyó en Roma el santo oficio de la Inquisición (1542), pululaban por Italia

254. Bainton, o.c., p. 145.
255. Ibíd., p. 146.
256. Ibíd., p. 147.
257. Sobre el proceso y la ejecución de Servet, cf. Lecler, *Histoire de la tolérance* I, ya citado, p. 312-318; Bainton, o.c., cap. IX-X.
258. Hay que tener en cuenta el rigorismo del «papa de Ginebra», el cual «si alguna vez escribió algo en favor de la libertad religiosa, *it was a typographical error*» (Bainton, cit. por Lecler, o.c., p. 317). Cuatro meses después de la muerte de Servet (enero de 1554), Calvino publica *Declaratio orthodoxae fidei* (8, 453-644), que es una autojustificación del reformador de Ginebra. Zurkinden, S. Castellion (Châtillon o Châteillon), Lelio Sozzini, Celio S. Curione, etc., atacaron vivamente a Calvino (cf. ibíd., p. 318-346). Sólo como curiosidad citemos el libro de St. Zweig, *Castalión contra Calvino. En torno a la hoguera de Servet,* Buenos Aires 1984, p. 213-214.

varios círculos (círculo de Valdés, círculo de Viterbo, círculo de Lucca, etc.) que, con una mezcolanza de artistas y de literatos, hombres y mujeres, eclesiásticos y laicos, teólogos y políticos, mostraban un interés inquieto, un apasionamiento indeciso por las cuestiones religiosas[259]. A causa de la institución del tribunal de la Inquisición y también como consecuencia del fracaso de la dieta de Ratisbona (1546), en la que se intentó encontrar una fórmula sobre la justificación que gustara a erasmistas, católicos y protestantes, empezó un éxodo de italianos religiosamente inquietos a Europa. Los exiliados, aunque en algunos casos se integraron en las Iglesias que les acogieron[260], a menudo adoptaron posiciones marginales, siendo el antitrinitarismo una de las más frecuentes. Así, por ejemplo, el jurista Matteo Gribaldi († 1546) se destacó por sus ataques a la doctrina tradicional de la Trinidad mediante argumentaciones de tipo racionalista. No enfocó la cuestión cristológica como lo hacía Servet, sino que se dedicó primordialmente a poner de relieve el rango único del Padre, destacando la subordinación del Hijo. Gribaldi afirma que san *Pablo no conocía ninguna doctrina trinitaria y, en consecuencia,* adorar a la Trinidad en lugar del verdadero Dios es simple impiedad (*eandem ipsam Trinitatem pro vero et summo Deo velle agnoscere summae est dementiae et impietatis*). Al contrario de Servet, no se refiere a la doctrina del *logos* ni tampoco hace manifestaciones de tipo espiritualista. Se limita a renovar la doctrina subordinacionista del siglo III. Condenado como hereje por los teólogos de Ginebra, se vio forzado a abandonar su cátedra de la facultad de derecho de la universidad de Tubinga.

A la posición de Gribaldi se añadió Valentino Gentile († 1566), natural de Cosenza, que fue decapitado en Berna por su antitrinitarismo y por las duras críticas que hizo a la teología de Calvino. Paolo Ricci (ca. 1500-1575), que después de su abandono del catolicismo se

259. Cf. D. Cantimori, *Humanismo y religiones en el Renacimiento,* Barcelona 1984, p. 213-214. Algunas obras sobre esta cuestión: F. Ruffini, *Studi sui riformatori italiani,* Turín 1955; A. Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche,* Padua 1967; íd., *Anabattismo ed antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche,* Padua 1967; A. Rotondò, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento,* Turín 1974; Benrath, en HDG III, p. 57-61.
260. El obispo Pier Paolo Vergerio, por ejemplo, llegó a ser consejero del duque de Württemberg. Sobre la actividad de los emigrantes italianos del siglo XVI, véase Lecler, o.c., p. 347-361, que da referencias bibliográficas sobre esta cuestión.

llamó Camillo Renato, se opuso también a la doctrina trinitaria. Llegó a rechazar toda clase de religión exterior, de tal manera que se mostraba indiferente en relación con la cuestión del bautismo, ya que se trataba, según su parecer, de un rito que nada tenía que ver con la verdadera iluminación interior[261].

Hemos de referirnos a Lelio Sozzini (1525-1565), natural de Siena, que viajó por Europa (Inglaterra [1548], Polonia [1551, 1558-1559]) y mantuvo constantes relaciones con la diáspora italiana del norte de los Alpes. Vivió en Zurich, sin dejarse arrebatar la libertad de pensar por su propia cuenta y de proseguir sus investigaciones exegéticas sobre las Escrituras. Lelio Sozzini duda de la resurrección de la carne, porque cree que no hay argumentos a favor de ella en la Escritura y, además, porque le parece que la mente humana no puede llegar nunca a representársela. En el escrito *Brevis explicatio* (1561), hace la exégesis de Jn 1,1-4,10 y 14, encuentra argumentos contra la doctrina trinitaria y contra la cristología tradicional. Niega también la divinidad eterna del Hijo, a pesar de que acepta, sin dar ninguna explicación al respecto, la filiación divina del hombre Cristo. Las opiniones de Lelio Sozzini se convirtieron muy rápidamente en los fundamentos teóricos del unitarianismo.

III. Antitrinitarismo y unitarianismo en Polonia

Las doctrinas de los herejes antitrinitarios italianos encontraron favorable acogida entre la aristocracia y las clases pudientes de Polonia[262]. Petrus Gonesius, estudiante y lector de Padua (1552-1554), tradujo al polaco los escritos de Gribaldi y Gentile. De su propia cosecha añadió el rechazo del bautismo de párvulos, del servicio militar y de la obediencia a la autoridad[263]. Gregor Pauli, que era pastor reformado en Cracovia desde 1557, rechazó la preexistencia de Cristo

261. Cf. Cantimori, o.c., p. 138. Sobre Bernardino Ochino, véase en este mismo vol., p. 137.

262. Cf. Benrath, en HDG III, p. 61-66. Lecler, o.c., libro V, p. 363-398 (*La Pologne, asile des hérétiques au XVIème siècle*), ofrece una amplia visión histórica, social y teológica de la situación en Polonia. Además de los herejes a que nos referiremos en nuestra exposición, hay que mencionar a Gian Paolo Alciati, Nicolo Paruta y B. Ochino.

263. Sobre Gonesius, cf. S. Kot, *La Réforme dans le Grand-Duché de Lithuanie*, en *Mélanges Henri Grégoire* IV, Bruselas 1953, p. 26ss.

como consecuencia de la lectura de la *Brevis explicatio* de Lelio Sozzini[264].

El médico y diplomático Giorgio Biandrata (1516-1588)[265], natural de Saluzzo (Piamonte), llegó a la región de Transilvania, después de muchos conflictos y querellas con Calvino en Ginebra. Llegó a ser el promotor extranjero del antitrinitarismo en Polonia. Su colaboración fue decisiva para la formación del unitarianismo como confesión (1568), que fue reconocida políticamente en 1571. Trabajó con Franz David en la redacción de la fundamentación teológica más exhaustiva de esta doctrina: *De falsa et vera unius Dei patris, filii et spiritus sanctii cognitione libri duo* (Alba Julia, 1568)[266]. Biandrata utilizó ampliamente la obra de Lelio Sozzini y la de Servet[267], aunque no hace ninguna referencia a la doctrina del *logos* de este último pensador. En su libro, Biandrata traza la historia de la decadencia del cristianismo, iniciada en el siglo II. La doctrina unitarianista de Cristo y de los apóstoles es sumamente sencilla, pero a causa de la perversión humana se vio abocada a la decadencia, cuyo punto culminante es la escolástica medieval. El Anticristo es el autor de esta progresiva decadencia. Ahora bien, dado que no consiguió aniquilar totalmente la pura y simple doctrina contenida en los libros sagrados, entonces *addens multa de suo per patres, concilia et suam ecclesiam, idque praetexta haereticorum, unum deum esse trinum praedicavit*[268]. Biandrata opone a esta «historia de la caída» una «historia de la continuidad», que es el testimonio de la verdad dado por Joaquín de Fiore, los doctores ingleses y escoceses, Erasmo, Servet, Valdés y Ochino, hasta llegar a Gentile y a Lelio Sozzini. Afirma que Lutero, Zuinglio, Erasmo y Cellario empezaron la purificación del cristianismo, pero se asustaron y se volvieron atrás, como los exploradores de la tierra de

264. Gregor Pauli se distinguió por la predicación de una no violencia absoluta y por la prohibición a los cristianos del *ius gladii* (cf. Lecler, o.c., p. 391).

265. Cf. A. Rotondò, *Biandrata (lat. Blandrata), Giovanni Giorgio*, en TRE V (Berlín-Nueva York 1980) 777-781; Cantimori, o.c., p. 238-240.

266. Cf. Lecler, o.c., p. 370. El art. de J.E. Carpenter, *Unitarianism*, en ERE XII (Edimburgo 1921) 519-527, todavía es útil por la información que proporciona. Sobre la doctrina del unitarianismo, cf. Lecler, o.c., p. 388-397.

267. Cantimori, o.c., p. 98, 239-240, afirma que la fuente más importante de Biandrata es el *Chronicon Carionis*, el célebre escrito traducido y reelaborado por Melanchthon como tratado de historia universal para las escuelas luteranas. La obra de Biandrata influyó notablemente en la historiografía italiana de los siglos XVII y XVIII.

268. Biandrata, cit. por Cantimori, o.c., p. 238.

Canaán, que regresaron, haciendo marcha atrás, con la falsa noticia de la superioridad de las fuerzas enemigas, sembrando, de esta manera, la confusión en el pueblo cristiano[269]. Biandrata está convencido de que, después del fracaso de la Reforma clásica, el unitarianismo ha de aportar el perfecto cumplimiento a la Reforma, luchando sin tregua contra el imperio de Satanás. Rechaza tanto las especulaciones sobre el *logos* como la doctrina de las dos naturalezas de Cristo. El credo de Biandrata se centra en la confesión del único y todopoderoso Dios y Padre, destacando un cierto subordinacionismo. Otro artículo era la confesión de Cristo, el Hijo de Dios y «Dios de Dios», concebido por el Espíritu Santo y nacido de la virgen María, el cual es nuestro mediador, señor, mesías y redentor. La doctrina de la Trinidad hay que rechazarla, porque fueron los soberbios filósofos griegos (*graecorum illa vanitas*) quienes la inventaron.

Fue Fausto Sozzini (ca. 1539-1604)[270], sobrino de Lelio Sozzini, quien dio el nombre a la secta de los unitarianistas. Había estado durante algunos años (1563-1574) al servicio de los Médici en Florencia, como jurista. Después se trasladó a Polonia. Personalmente, se negó a entrar en ninguna comunidad, porque no estaba dispuesto a recibir nuevamente el bautismo que se le quería imponer. Esto no significa que considerara válido el bautismo católico que recibió en Siena, al poco de nacer. Negaba el valor salvífico de cualquier bautismo, ya que se trataba siempre de algo exterior, completamente inútil para el cristiano[271]. En su primera obra *De auctoritate sacrae scripturae* intenta demostrar la verdad de las tradiciones neotestamentarias y de la religión cristiana con argumentos racionales y morales. En su escrito más importante, *De Jesu Christo servatore* (1578), Fausto Sozzini rechaza la doctrina anselmiana de la satisfacción. La voluntad de Dios es abrir el camino de la salvación a todos los hombres mediante

269. Conviene poner de relieve que la admiración de Biandrata por Erasmo no conoce límites (cf. ibíd., p. 59-60).

270. Cf. Lecler, o.c., p. 389-391; Benrath, en HDG III, p. 65-66; Cantimori, o.c., p. 233-237, 303-305. Harnack, o.c., p. 766, afirma que Fausto Sozzini, como Calvino y Menno Simons, no fue sino un epígono, que tiene el mérito de haber ordenado elementos dispersos hasta haber llegado a constituir una Iglesia. «El socianismo, visto desde el punto de vista de la historia de la Iglesia y del dogma, tiene como antecedentes los grandes movimientos antieclesiásticos medievales (incluidos el humanismo)» (ibíd., p. 767).

271. Cf. Cantimori, o.c., p. 219. Este autor hace notar que Sozzini no quería ser llamado «verdadero cristiano», sino simplemente «cristiano» (cf. ibíd., p. 220).

la acción de Cristo, y no mostrar su ira, que ya habría quedado satisfecha mediante el sacrificio de Cristo en la cruz. La condición necesaria para la justificación y la salvación es la fe en Jesucristo. Consiste fundamentalmente en la obediencia a los mandamientos de Dios. Por esto las *obras* son las *conditiones sine quibus non* de la justificación del hombre, aunque en y por ellas mismas no sean la causa de ella. Es notable el pacifismo propugnado en este escrito, que Fausto Sozzini considera causa y efecto del seguimiento de Cristo.

Los unitarianistas o socianos (como fueron conocidos más tarde) se propagaron durante el siglo XVII por la católica Polonia, a causa de la libertad de religión que había en ese reino. La doctrina del unitarianismo, tal como fue formulada sobre todo por Fausto Sozzini, no reclamaba para su Iglesia ninguna clase de exclusivismo, como hacían, sin excepción, los primeros reformadores. Hay otras Iglesias. Mientras posean lo esencial de la «doctrina de la salvación» (*doctrina salutaris*), poco importan sus divergencias doctrinales o institucionales. En su tratado *De Ecclesia*, Fausto Sozzini expresa así este convencimiento: «Condenar a los demás, que no piensan como tú en todas las cosas, y afirmar que no hay salvación fuera de tu comunidad, esto no conviene a la Iglesia apostólica: le es más bien extraño. Porque en la religión cristiana hay muchas cosas que son útiles, sin ser, con todo, necesarias para la salvación eterna; nada impide la existencia de muchas Iglesias con diferencias entre ellas, pero sí con una doctrina suficiente que permita a sus miembros llegar a la salvación. Una Iglesia apostólica no es la que no enseña ningún error doctrinal, sino la que no enseña ningún error en las cosas necesarias para la salvación»[272].

El socianismo fue muy vigoroso en Polonia hasta la represión contrarreformadora de 1658. Los elementos racionalizadores y moralistas se impusieron más y más en la teología unitarianista. Holanda, Inglaterra, el norte de Alemania y los Estados Unidos de América fueron lugares privilegiados para la expansión del unitarianismo.

272. F. Sozzini, citado por Lecler, o.c., p. 389.

Parte cuarta

LA CONTRARREFORMA

Capítulo primero

LA SIGNIFICACIÓN DE LA CONTRARREFORMA

I. Contrarreforma: una palabra cuestionada

Aunque la correlación con la palabra «prerreforma» le hace compartir la controversia de que aquélla es objeto, «contrarreforma» tiene su historia y su problemática propias[1].

El término «contrarreforma», forjado en el siglo XIX en un espíritu polémico por historiadores protestantes alemanes, no explica satisfactoriamente la complejidad y vitalidad del catolicismo del siglo XVI. Porque, a pesar de la variedad de interpretaciones, no parece que la Contrarreforma fuera simplemente una reacción «en contra» de Lutero; fue verdaderamente una «reforma»: después de Trento, la Iglesia romana no parecía lo que había sido hasta entonces. La Contrarreforma se puede considerar como un capítulo —ni el más importante ni el más bello— de un renacimiento religioso, que fue, por otro lado, particularmente largo y rico: no se cierra hasta el concilio Vaticano II, en el que la Iglesia católica aceptó «considerar la Contrarreforma como *una* fase histórica, y rechazó así concebirla como *su* propio modo de ser que, en tal caso, habría sido definitivo e inmutable»[2].

1. Cf. H. Jedin, *Riforma cattolica o controriforma?*, Brescia ²1967; R. García Villoslada, *La contrarreforma, su nombre y su concepto histórico*, en *Saggi storici intorno al Papato*, Roma 1959, p. 189-242; G. Alberigo y P. Camaiani, *Reforma católica y contrarreforma*, en *Sacramentum mundi* V, Herder, Barcelona ³1985, col. 783-785; M. Venard, *Réforme. Réformation, Preréforme, Contra-Réforme... Étude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française*, en *Historiographie de la Réforme*, París-Neuchâtel-Montréal 1977, p. 352-365. Véase el capítulo primero de la parte segunda de este volumen.

2. G. Alberigo, *Du Concile de Trente au tridentinisme*, Irén 54 (1981) 194. La teología europea del siglo XX entreguerras se esforzó por superar la teología contrarre-

Cuando se estudia la situación religiosa del siglo XVI se llega al convencimiento de que ningún cambio serio era entonces posible en la Iglesia sin revolución; de que la reforma protestante, por tanto, era necesaria con la ruptura que comportaba, y de que finalmente sólo este choque pudo producir, con el vigor cristiano de las comunidades que del mismo surgieron, la reforma católica como una reacción vital. Se reconozca o no este punto, es cierto que la renovación religiosa del XVI desembocó en dos tipos de realizaciones notables, cada una depositaria de riquezas de que la otra carecía (en el hecho del unilateralismo de la reforma protestante —sin decir que éste fue la causa justa del rechazo por parte de los partidarios del papado— y en el hecho del carácter reaccionario de la Contrarreforma), de modo que nada habría sido más temible que la absorción de una de ellas por la rival[3]. Esta perspectiva explica el tono que adoptó la Reforma, un tono comprensible a la luz de la distinción entre herejías antiguas y las llamadas herejías de tipo Reforma[4]. En efecto, la reforma protestante mantuvo los grandes dogmas fundamentales; la ruptura se coloca en el ámbito eclesial, de modo que su situación se parece más a la del cisma. A juicio de Michel de Certeau[5], el cisma sustituye a la herejía, que es ya imposible. Hay «herejía» cuando una posición mayoritaria tiene el poder de excluir como marginal una formación disidente. Una autoridad sirve de marco de referencia al grupo mismo que se separa de ella o que la rechaza. El «cisma», en cambio, supone dos posiciones, ninguna de las cuales puede imponer a la otra la ley de su razón o de su fuerza. No se trata ya de una ortodoxia ante una herejía, sino de Iglesias diferentes. Ésta es la situación del siglo XVI. El resquebrajamiento de la antigua religión unitaria progresivamente hará que el

formista, de carácter esquemático y deductivo y sobre todo ahistórico; el «manifiesto» científico fue *Le Saulchoir. Une école de théologie,* escrito por M.-D. Chenu (1937) y puesto en el *Índice* de los libros prohibidos en 1942 (cf. G. Alberigo, *Cristianesimo come storia e teologia confessante,* intr. a la trad. italiana del texto de Chenu, Casale Monferrato 1982, p. VII-XXX; hay trad. francesa, París 1985). Se propuso como fecha simbólica del final de la contrarreforma el 20 de noviembre de 1962, cuando los padres del Vaticano II rechazaron el esquema que admitía dos fuentes separadas de la revelación, la Escritura y la tradición; cf. la crónica de R. Rouquette en «Études» 316 (1963) 104.

3. J.-P. Jossua, *Lectures en écho. Journal théologique* I, París 1976, p. 22.

4. Y. Congar, *Les ruptures de l'Unité,* Ist 10 (1964) 169-173.

5. *Christianisme et «modernité» dans l'historiographie contemporaine,* RSR 63 (1975) 248-249.

Estado se convierta para todos en un punto referencial. A partir de entonces, creencias y prácticas se enfrentan en el interior de un espacio político, ciertamente organizado todavía según el modelo religioso, alrededor del rey entendido como el «obispo de fuera». La reivindicación «universal» de cada grupo religioso, exacerbado por la división, tiene tendencia a recurrir al poder real como único poder global, a convertirlo en el criterio o el obstáculo de la verdad y, por tanto, a reconocerle el papel (positivo o negativo) que antes desempeñaba la ortodoxia.

La sacudida provocada por la Reforma es, pues, de gran alcance, y abre una nueva época. El mismo Michel de Certeau constata que «las investigaciones actuales permiten ver cómo del siglo XVI al XVIII cambian las significaciones religiosas, a pesar de la estabilidad de las doctrinas; cómo las contaminaciones ideológicas y las modificaciones técnicas se destacan, en un sistema recibido, antes de dar lugar a una configuración nueva; cómo las prácticas y las teorías se influyen mutuamente y, a causa de sus mutuos desfases, preparan nuevos equilibrios; en fin, cómo el *cristianismo se desplaza* a medida que se va formando la modernidad»[6]. Dicha modernidad supone la desaparición de la unidad y la coherencia medievales, efectuadas por tres rupturas fundamentales: la que tiene lugar, después del siglo XV, entre clérigos urbanos y las masas rurales, con sus respectivas prácticas intelectuales o teológicas y las devociones populares; la que, en el siglo XVI, divide la catolicidad según la partición simplificada de norte y sur y que crea las mil variantes de la oposición entre las Iglesias reformadas y la Iglesia tridentina; por último, la que conmueve la unidad del universo, el «antiguo» y el «nuevo» mundo. A menudo los historiadores y los teólogos —como ha hecho la misma jerarquía eclesiástica— han querido indagar el sentido de la Contrarreforma teniendo presente sólo la ruptura confesional. Es necesaria una óptica que englobe las tres rupturas indicadas —y también los procesos de individualismo y laicización incoados en la prerreforma— para poder responder con cierto rigor a dos interrogantes, conexos entre sí, sobre la significación de ese período complejo y variado. El primer interrogante pregunta si hay que hablar de reforma católica o de Contrarreforma. En segundo lugar, nos damos cuenta de que falta saber si el movimiento católico supone no ya una renovación limitada a lo exter-

6. Ibíd., p. 245.

no e institucional, sino una profundidad espiritual capaz de asimilar los elementos positivos suscitados por el protestantismo; de lo contrario, se produce en el cristianismo una escisión malsana: en lugar de reformar radicalmente la Iglesia, la Reforma se convierte en el dogma del grupo que escogió «protestar», y los católicos se reformarán con la preocupación de oponerse a sus adversarios.

Las respuestas al primer interrogante se podrían agrupar en tres apartados. El primero considera que la renovación católica es deudora del protestantismo, de modo que se puede calificar de simple reacción en contra suya. No han faltado otros estudiosos que, atentos a los fermentos y a las iniciativas renovadoras de la época prerreformista, admiten que sin la intervención de Lutero también se habría realizado la reforma católica. En el tercer apartado hay que colocar a Jedin, quien advirtió la presencia de dos elementos en el XVI: el primero, positivo, es la tendencia espontánea y vital a la reforma, que parte de la base; el segundo, negativo y dialéctico, está constituido por la reacción al protestantismo, que procede más bien del vértice y se desarrolla bajo la guía del papado. Jedin llama al primer aspecto *reforma católica* y reserva el nombre de *contrarreforma* para el segundo. Ambos momentos, complementarios, se podrían llamar momento carismático y momento jurídico. La reforma católica, anterior o paralela al Tridentino, es más vital (pensemos sólo en la aparición de los nuevos institutos religiosos), pero menos general y eficaz; la Contrarreforma, a partir del pontificado de Paulo IV, pierde en cierta medida aquel dinamismo religioso (pensemos en la institución de la Inquisición en 1542, fecha señalada por algunos historiadores como el inicio de la Contrarreforma propiamente dicha), pero gana en extensión.

Las respuestas al segundo interrogante tampoco son unánimes. Mientras que Leopold von Ranke consideró el pontificado romano como centro de un vasto movimiento político y diplomático, Martin Philippson vio en la Contrarreforma la afirmación de dos personalidades, Ignacio de Loyola y Felipe II, que imprimieron en la Iglesia su carácter autoritario, en que el ascetismo se mezclaba con la sed de dominio. Así, la Contrarreforma representaría la españolización de la Iglesia, con un anquilosamiento dogmático y disciplinario; sería una época de aridez moral e intelectual, en la que el elemento político tendría la primacía sobre el religioso. La tesis opuesta destaca la vitalidad espiritual de la Contrarreforma, como lo expone brillantemente el padre García Villoslada: «La Contrarreforma es la verdadera reforma

moral y espiritual de la Iglesia romana en el siglo XVI, como fruto maduro de tantos intentos anteriores... Es una reforma disciplinaria y canónica... es el ímpetu inquisitorial del papa Carafa, la santidad orante y militante de Pío V... las nuevas y renovadas órdenes religiosas... Contrarreforma es la teología escolástica rejuvenecida por Francisco de Vitoria... el ascetismo riguroso de Pedro de Alcántara, el paulinismo de Juan de Ávila, los escritos de Luis de Granada, la *Noche oscura* y las *Lámparas de fuego* del fraile carmelita y aquel grito de guerra de santa Teresa lanzado desde las últimas *Moradas* a sus monjas contemplativas:

Todos los que militáis
debajo de esta bandera
ya no durmáis, ya no durmáis
pues que no hay paz en la tierra...

es el dinamismo conquistador de los misioneros... toda la inmensa literatura que va desde Luis de León, Torcuato Tasso y Lope de Vega hasta Friedrich Spee, Angelus Silesius... el gran arte del manierismo y del barroco, el misticismo musical de Tomás de Victoria, y la polifonía de Pierluigi Palestrina, la más serena exaltación de la Contrarreforma»[7].

Es cierto que la historiografía actual, aunque admite la religiosidad de la época, no oculta sus opacidades. Como ya hemos indicado, la Contrarreforma incluye un dinamismo renovador y a la vez una reacción de reforma, para la que utilizará medios defensivos y negativos. Expansión misionera y represión de la herejía, fe vigorosa y conquistadora e intolerancia capaz de recurrir a la fuerza. Ambigüedad del centralismo romano, de la teología de la controversia... históricamente inevitables, pero que conducirían a ahogar no sólo errores, sino también fermentos renovadores contenidos en el luteranismo y en muchas de las iniciativas surgidas en el seno de la ortodoxia católica: pensemos sólo en las vicisitudes de tantos espirituales castellanos que, por ser tachados de alumbrados, de recogidos o de dejados, tuvieron serias dificultades con la jerarquía eclesiástica. La articulación de lo invisible y lo visible se deteriora según un proceso que la cruzada postridentina frena sin resolver. En el seno mismo de la Iglesia, una

7. Art. cit. en la nota 1, p. 220-224.

espiritualidad o una mística en busca de un lenguaje se desconecta poco a poco de la administración metódica de los ritos. Por ahí se agrava la ruptura que, desde el siglo XVI, afecta la articulación esencial del *hacer* y del *decir*: el sacramento. Las relaciones ambiguas de la práctica objetiva y del sentido espiritual crean una gran perplejidad en este punto capital y estratégico de la eclesiología tradicional[8].

II. La Iglesia de la Contrarreforma

Hay un hecho extraño, en palabras del padre Congar: el concilio de Trento, que debía responder a la Reforma, no trató el problema eclesiológico en su globalidad[9]. Respondió a puntos particulares sobre las tradiciones apostólicas, los sacramentos, los ministerios. Proponer una eclesiología completa y sistemática no era el fin del concilio, y ni siquiera se puede atribuir a los padres conciliares una doctrina unívoca sobre la Iglesia. Sin embargo, es un hecho que las decisiones de la asamblea —distinguidas en dos grupos, decretos dogmáticos y constituciones de reforma— han influido en el curso de la historia de la Iglesia, hasta más allá de la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1917. Algunos lo explican recurriendo al servita veneciano Paolo Sarpi que, en su *Historia del concilio de Trento*, escrita pocos años después de la clausura, afirma que el concilio había expresado una eclesiología y que era, según él, «deformante»[10]. A causa de esta opinión, que se hizo habitual en muchos ambientes y escritores eclesiásticos, se ha llegado a atribuir al concilio el conjunto vivido en los cuatro siglos sucesivos de la historia del catolicismo. Se trata de una simplificación que, al no darse cuenta de que la llamada eclesiología tridentina correspondía al tratamiento contenido en las *Controversiae* de Belarmino, ha acabado por presentar un sistema rígido y compacto. Una inspiración eclesiológica abierta y dinámica ha sido presentada como cerrada, definitiva, no susceptible de desarrollos ulteriores. El origen histórico de tantos puntos concretos de la Iglesia contrarreformista a menudo es extraño y subsiguiente a las decisiones del concilio, que no se quiso vincular a doctrinas de escuela[11].

8. M. de Certeau, art. cit. en la nota 5, p. 257.
9. *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne,* París 1970, p. 364.
10. Cf. G. Alberigo, *L'ecclesiologia del Concilio di Trento,* RSCI 18 (1964) 227-242.
11. Cf. G. Alberigo, art. cit. en la nota 2.

1. *Centralismo de la Iglesia postridentina*

Lo que nadie se habría atrevido a imaginar, después de la confusión producida por el cisma de Occidente, ante la corrupción del papado renacentista y del odio apasionado contra el papa en tiempo de la Reforma, se convirtió en una realidad: en el transcurso de la reforma tridentina, Roma se transformó en un foco de vida religiosa, en una línea muy nueva. Era necesario unir las fuerzas dispersas, en el terreno doctrinal y cultural, en un centro, que sería la cátedra de Pedro; y así se hizo.

Roma, cuyo papel como ciudad universitaria y como centro de la teología científica no había descollado en la edad media, se convirtió, en la segunda mitad del siglo XVI, en sede de muchos colegios en que se formaban sacerdotes de todas partes, que llevarían a sus países la reforma tridentina. También debemos pensar en la reforma de los libros litúrgicos por Pío V. Todas las iglesias que no tenían una liturgia propia de una antigüedad superior a los doscientos años tuvieron que adoptar el misal editado por el papa; y lo mismo pasó con el breviario romano, el ritual, el pontifical y el ceremonial. Roma publicó una edición auténtica de la sagrada Escritura y, en forma de un *Catecismo romano*, un breve resumen de la doctrina cristiana, destinada al clero y al pueblo.

La dirección centralista de Roma quedó asegurada en cierto modo por los nuncios papales, enviados por la curia a las metrópolis políticas de la Europa del XVI, como consecuencia de la disolución del universalismo occidental en Estados nacionales y del refuerzo constante de las Iglesias nacionales. Las nunciaturas, que se convirtieron en centros de la reforma católica, hallaron mucha oposición, a causa de su condición de portadoras del centralismo romano. Muchos de los que las atacaban lo hacían con el deseo de que la Iglesia se sometiera a los poderes seculares del país: un caso bien patente fue el de América latina. Como afirmaba el papa Clemente VIII, en 1603, la Iglesia, en los inicios del gran movimiento misionero de la edad moderna, pretendía mostrar que la iniciativa en el campo misionero era competencia del papa y no del soberano español. A dicho fin debía servir la creación de una autoridad central de misiones, la *Congregatio de propaganda fide*. La fundación de esta congregación intentaba el cambio de la misión colonial a la misión puramente religiosa. No siempre el intento pudo lograrse: así, por ejemplo, se prohibió a los legados romanos la entra-

da en tierra sudamericana. Las potencias católicas, concretamente España y Portugal, se pusieron en guardia contra lo que consideraban un control «extranjero»[12]. Por motivos similares, los jesuitas, con una dirección centralizada, se convirtieron en un problema para el absolutismo de dichos países. Lo ilustra bien el odio con que más tarde el marqués de Pombal († 1782) persiguió a los jesuitas y desbarató su utópica obra en las reducciones del Paraguay.

Es evidente, por tanto, que, a pesar de los conflictos sobre los criterios de interpretación de Trento, la aplicación de las decisiones quedó en manos del papa y de la curia romana. Desde el pontificado de Pío V, una acción eclesiástica enérgica e inflexible dirige el mundo contrarreformista, a pesar de los retrasos, las inercias interesadas y las perplejidades políticas.

2. *La Iglesia misionera y la «cura animarum»*

Más allá de la inquietud apostólica provocada por los descubrimientos geográficos y que determinó toda una «política» misionera, la Iglesia postridentina es muy sensible a la «salvación de las almas», que se convierte en el fin y el criterio de su actividad: *salus animarum suprema lex esto*[13]. Se convierte en «fin», y no sólo pretexto, para justificar una institución preocupada por «organizar la organización» o por intereses económicos y políticos. El carácter pastoral del Tridentino, llamado a dar óptimos frutos, quiso generalizar a una masa los redescubrimientos de una minoría cristiana, dotada de una conciencia personal más desarrollada. De ahí un conflicto insoluble: buena fe de los clérigos reformadores que aplican uniformemente las decisiones jerárquicas, desafección o sentimiento de ser desorientados por parte de mucha gente sencilla, orquestada por otros clérigos folclorizantes que acusan a los primeros de hacer imposible una religión popular.

Alberigo, en el artículo recién citado, detalla las dos orientaciones

12. Cf. P. Leturia, *El regio vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* II, Münster 1930, p. 133-177.

13. Cf. G. Alberigo, *Profession de foi et doxologie dans le catholicisme des XVème et XVIème siècles*, Irén 47 (1974) 5-26.

principales en el modo de concebir la salvación de las almas. La generación de obispos «tridentinos» interpretaba la salvación como una finalidad precisa y actual asignada a toda la Iglesia y en particular a los pastores: el estilo de Carlos Borromeo se haría ejemplar para la catolicidad entera. Esta posición halló resistencia en nombre de otra interpretación —teológica o «ideológica», más que pastoral— que procedía de Roma. Roma era el criterio según el cual se medía la autenticidad de la Iglesia. Es una confrontación desigual entre dos interpretaciones y, al desaparecer la generación que había vivido el concilio, la balanza se inclinó del lado de la interpretación romana. Entonces, la salvación de las almas se convierte cada vez más en objeto y no en fin de la Iglesia católica. El motivo central de la espiritualidad de san Ignacio de Loyola y de la Compañía, *ad maiorem Dei gloriam*, es, sin duda, una reacción contra un apostolado que puede ceder a una especie de utilitarismo y de triunfalismo, explicable en la Iglesia postridentina que, a pesar de grandes pérdidas, se veía purificada de doctrinas erróneas, que había conquistado la unidad de la fe y celebraba tal victoria con todo el esplendor, ayudada por las corrientes artísticas, culturales y sociales de la época.

A pesar de todo, el acento puesto en el carácter misionero de la Iglesia, concretado en la atención primaria a la cura de almas, se manifiesta, y ello no es casual, en un nuevo tipo de santo. En este tipo, el servicio divino y la santificación propia están indisolublemente unidos al apostolado. Pensemos en sacerdotes y misioneros apasionados por la salvación de las almas, como Ignacio de Loyola, Pedro Canisio, Felipe Neri, Francisco Javier, Camilo de Lelis... Francisco de Sales desarrolló nuevas formas de cura de almas individual.

Todos esos intentos estaban sometidos en exceso al lema de *salva tu alma*. El interés se dirigía al individuo y a la autoridad. Todo ello parece recordar la pregunta fundamental de Lutero: «¿Cómo hallaré a un Dios misericordioso?» Se esperaba mucho de la atención prestada al cristiano como individuo y se creía que, cuando un individuo era santificado, se santificaba también lo que le rodeaba. Sin embargo, esto es cierto sólo parcialmente. Ya que ese hombre preocupado exclusivamente por su salvación personal abandonó en gran parte la dedicación a desplegar las fuerzas que le permitían conformar lo que tenía a su alrededor, por ejemplo, la ciencia y la cultura en general.

3. *Un acento mediterráneo*

Desde una perspectiva cultural y teológica, Roma y la Península ibérica —como los dos focos de la elipse— se convierten en los dos centros de influencia y de esplendor más representativos de la Contrarreforma y del primer barroco[14]. Su empuje se percibirá indefectiblemente en la Iglesia del XVI y del XVII. Así como la imagen de la Iglesia medieval mostraba un tono germánico —en ciertas corrientes de espiritualidad, más que en teología—, en esa época los alemanes, junto con los demás países nórdicos, se habían separado en su mayoría. Los alemanes que continuaron católicos, por ejemplo, prácticamente no fueron representados en el concilio de Trento. La aportación teológica del concilio fue, en consecuencia, obra de los latinos: italianos y sobre todo españoles. La ausencia de teólogos alemanes explica que la mentalidad meridional determinase el rostro de la teología y de la devoción durante dicha época.

La Iglesia siente vivamente las vicisitudes de España, donde, a causa del cansancio de las luchas, la viva y sincera preocupación religiosa desemboca en el estancamiento del XVII, cuando la nación empieza a palpar su decadencia política. En el XVI, sin embargo, protagonizó, en una nueva modalidad de cristiandad, una euforia teológica y una invasión mística ante la cual la autoridad mantuvo actitudes de sospecha. Las preocupaciones y las rémoras contrarreformistas, con acusaciones, procesos, censuras, pesaron fuertemente en el campo de la vida espiritual y también en muchos otros —especialmente el cultural—, imprimiéndoles una dirección en sentido único e impidiendo desarrollos de signos diversos. De ahí surgió, en muchos casos y en amplios estratos del XVII, una religiosidad formal y ampulosa, muy en sintonía con las orientaciones generales de la cultura de la época barroca, lanzada a la superación de aquella línea de demarcación entre los elementos humanos y los divinos que la misma teología católica postridentina en parte parecía justificar y que, por otro lado, el arte de la época expresa de manera clarísima. Pero todo tenía lugar bajo un

14. Cf. F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* II, París ²1966, p. 155-163 (trad. castellana: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo*, 2 vol., Madrid, ²1976). La relación entre teología y arte barroco está vigorosamente apuntada en el art. de P.-R. Régamey, *Grafologia de l'art i destí profund. Notes sobre el barroc romà*, en *Retrat espiritual del cristià*, Barcelona 1965, p. 447-475.

control autoritario. Y ésta sería la pauta que se impondría en todas partes. En Europa se produjo simultáneamente hacia el año 1560 un endurecimiento de las posiciones que quebró por casi medio siglo cualquier intento de reconciliación y de avenencia[15]. Felipe II se opuso a la entrada de libros heréticos y sospechosos, a través de la Inquisición; aplicó una censura rigurosa a las publicaciones dentro del país, y el inquisidor general, Fernando de Valdés, publicó en 1559 el *Índice* de libros prohibidos por el que se excluían de la circulación obras hasta entonces difundidas; en 1559 se prohibió también estudiar en ciertas universidades extranjeras[16].

La forma de existencia se exasperó. Salió a flote el hombre español de la Contrarreforma: grave, reservado, solemne, enlutado o ilusionista, fantasmagóricamente barroco, como para ocultarse a sí mismo su propio vacío y desengaño[17]. En medio de la apoteosis pastoral y mística, empezaron a aparecer los signos precursores de la decadencia del siglo XVII: progresiva desvalorización del elemento intelectual en favor de factores afectivos y moralizantes, gran aprecio de los milagros (también de las reliquias y otros fenómenos externos, propios de una religiosidad superficial), acumulación exagerada de riquezas, etc. Se comprende que a mediados del siglo XVII los españoles renunciasen a todo órgano de expresión que no fuera puramente literario o plástico. Si a partir de ese momento no ha habido realmente

15. Cf. J. Reglà, *Bandolers, pirates i hugonots a la Catalunya del segle XVI*, Barcelona 1969, p. 170-173, 175. Véase sobre todo J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol., París 1955, y también F. de Michelis Pintacuda, *Pour une histoire de l'idée de tolérance du XVème au XVIIème siècle*, RHPhR 65 (1985) 131-151.

16. Entre la abundante bibliografía en torno a la significación religiosa de Felipe II, cf. R. García Villoslada, *Felipe II y la contrarreforma católica*, en *Historia de la Iglesia en España* III-2, Madrid 1980, p. 3-106. Cf. las tesis de H. Tüchle, *¿Es el barroco la raíz del triunfalismo de la Iglesia?*, Conc 7 (1965) 144-151, y de G. del Estal, *El Escorial, clave de Estado. Cesarismo pluralista de Felipe II, entre señoriazgo medieval y centralismo borbónico*, CDios 197 (1984) 623-673. El miedo al protestantismo, tan determinante de la política española, está excelentemente expuesto e ilustrado por J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa* (*Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*), Madrid 1978, p. 209-221.

17. En frase de José M. Valverde, «en el barroco, si hubiéramos de quedarnos con una sola imagen, el hombre se siente más consciente de sí mismo que nunca antes, pero consciente en cuanto perdido, oscuro y mortal» (*Reforma, contrarreforma y barroco*, en *Historia de la literatura universal* 5, Barcelona 1984, p. 3); cf. también M. Gómez Ríos, *Rasgos éticos de los grupos sociales de España en los siglos XVI-XVII*, «Moralia» 24 (1980) 435-460.

teólogos en España es por el miedo a pasar por sospechoso, a ir a la hoguera, a la cárcel, o a arrastrar el sambenito (capote que llevaban los penitentes de la Inquisición). Y entonces, por insostenible que fuese, se fue repitiendo incansablemente lo que no admite discusión. Se llegó a hablar de «teología segura». Segura, ¿de qué? Desde luego, no de haber llegado a conquistas definitivas. Segura de no ser mal vista, de no comprometer a nada. La teología dejaría de tener peso en la vida y en la cultura del país.

Ese carácter latino e hispánico —es decir, mediterráneo—, tan marcado ya en Trento, explica que el concilio se deba considerar no sólo monoconfesional, sino también monocultural. La observación explica que el catolicismo romano, en sus legitimaciones oficiales, en su práctica pastoral y en su teología encarnase lo que el padre Lonergan calificó de concepción «clásica» o normativa de la cultura[18]. El Occidente se convertía en el modelo según el cual había que medir las demás culturas, que debían adaptarse a un ideal que se autopresentaba como universal, permanente y necesario; se enorgullecía del carácter «perenne» de su filosofía y de su teología, hasta el punto de considerar la cultura surgida de la cristiandad como algo insuperable que, a lo sumo, necesitaba sólo mínimas adaptaciones para interesar a los nuevos tiempos o a las nuevas sociedades recién descubiertas.

Trento había frenado la amenazadora disolución del catolicismo y había estimulado su reanimación. A pesar de todo, dicha operación supuso el aislamiento del catolicismo romano, que se separó de las otras tradiciones de Oriente y de Occidente y se situó en una actitud defensiva ante la cultura moderna. El catolicismo se estabilizó como nunca en una posición extraña o extranjera a la aventura humana (K. Rahner): a partir del siglo XVI, esta orientación se radicalizará tanto de cara a la reforma protestante como de cara a la cultura que iba emergiendo en el mismo mundo occidental. Los esfuerzos repetidos por superar el estancamiento y establecer contactos abiertos con culturas diversas (en el Extremo Oriente o en América latina) quedaron bloqueados. Era el precio que se pagaba a las interpretaciones tridentinas

18. B. Lonergan, *Pour un méthode en théologie*, Montréal-París 1978, p. 341-342, 355, 368. Sobre lo que sigue véase E. Poulat, *Le catholicisme comme culture*, en *Modernistica: Horizons, physionomies, débats*, París 1982, p. 58-101. Hay que advertir que «cultura occidental» es una expresión que se debe matizar en función de la distinción entre Occidente y Oriente, a la manera expuesta por Lluís Duch en *Reflexiones occidentales sobre la situación teológica actual*, EstFr 84 (1983) 263-296.

que habían endurecido las posiciones del catolicismo en una construcción jurídica más defensiva que creadora.

4. *Una Iglesia belicosa*

La Iglesia postridentina es antiprotestante. Sobre todo en España[19]. Ello significa que la Reforma obligó a la Iglesia a ponerse a la defensiva. Y toda lucha defensiva comporta el peligro de que la propia acción quede determinada por las acciones del contrario. Sólo defenderse de la herejía no resuelve nada, ya que ésta no se ha casado puramente con el error, sino que vive de una parte de la verdad, alejada del contexto y considerada más importante de lo que es en realidad.

Ante el principio de la Reforma de la *sola Scriptura*, se concedió tanto relieve a la tradición y al magisterio, que se descuidó llevar el pueblo a la Biblia, la cual quedó en manos de los protestantes. Si juzgamos por las apariencias, la Iglesia católica aparece como la Iglesia de los sacramentos, y las comunidades protestantes constituyen la Iglesia de la palabra. Como consecuencia de la doctrina luterana de la Iglesia invisible, la Iglesia, como comunidad visible e institución salvífica, pasa al primer plano, de modo que se perdió de vista el sentido del misterio de la Iglesia como comunidad de gracia y como cuerpo místico de Cristo. Por ello, el cardenal Belarmino († 1621) podía decir que la Iglesia era tan visible y palpable como el reino de Francia o la república de Venecia.

Frente a Lutero, que negaba el sacerdocio jerárquico, la Iglesia postridentina le concede tanta importancia que llegó a olvidarse del sacerdocio de los fieles basado en el bautismo y la confirmación. Mientras que los reformadores exigían, con argumentos que iban más allá de sus objetivos inmediatos, una liturgia en alemán, en la Iglesia

19. Cf. J. Jiménez Lozano, *Meditación española sobre la libertad religiosa*, Barcelona 1966, p. 29-46. El clima religioso de Cataluña, menos intolerante que el del resto de la Península, hizo sospechar sin fundamento a Roma y a Madrid que existía una inclinación hacia la causa protestante; véase J. Reglà, o.c. en la nota 15, p. 183, 187, 190-192. He dicho clima «religioso», y no «teológico», ya que los pocos teólogos catalanes que se movían en España eran tan intransigentes o más que los castellanos. Hay que observar que Cataluña y Aragón, que no dan en esa época ningún gran teólogo, dan dos herejes: Miguel Servet y Pere Galès.

católica el latín se convierte en signo de la ortodoxia. Se dejó de promover la destacada atención prestada a las lenguas vulgares durante la baja edad media. Los cánticos religiosos en vernáculo quedaron en propiedad de los protestantes.

Esta contraposición, que adoptó tonos de intolerancia y de agresividad mutua, impensables entre cristianos, perjudicó seriamente a católicos y protestantes, que no pudieron vivir el Evangelio con aquella serenidad, gozo y alegría que le son propios. Por culpa de una polémica visceral, nació en ambos bandos la obsesión de la lucha, el espíritu inquisitorial e intolerante, el desequilibrio espiritual, ya que todos quedaron condenados a vivir el cristianismo parcialmente. Es cierto que tal limitación no era culpa de los individuos, sino de la situación espiritual —defensa, controversia, lucha— en que, sin querer, se vieron forzados a vivir como cristianos.

La lucha se desencadenó en todos los ámbitos: en las controversias y disputas teológicas, en los tratados y los panfletos, en poesías burlescas y satíricas, en dibujos y caricaturas, en las rivalidades de los Estados y en las acciones, las especulaciones, los caprichos y los resentimientos políticos, en las armas desde Esmacalda hasta la guerra de los Treinta años. Aunque en último término se trataba de una lucha meramente política que constituiría el preludio de la formación del nuevo sistema de Estados europeos, la imagen de la Iglesia que se creó entonces, se inspiró, se formó y deformó en esta lucha y en todo lo que comportaba.

Así, en este clima, como mostró Friedrich Heer[20], el terror sagrado al infierno, en el seno de la Iglesia, fue administrado como terror político contra el enemigo, contra el disidente. La época de las guerras confesionales, del miedo a los turcos, de la denuncia recíproca de los «papistas», de los perros luteranos y de los puercos calvinistas, como partidarios del demonio y habitantes del infierno, conduce a una predicación que, a través del espanto, produce una reducción de los horizontes de la cristiandad hoy casi inconcebible.

20. *Terror religioso, terror político*, Barcelona 1965.

III. La teología de controversia

1. *Un nuevo género teológico para una nueva situación*

Las «controversias», presentes a lo largo de la historia de la teología, adquieren en ese período un sentido muy estricto: designan un género literario o una actividad verbal muy determinantes y particulares. En 1561 se fundó una cátedra de «controversias» en el Colegio romano, y desde 1583 en la Universidad gregoriana de Roma, y en la Francia del XVII se hablaba de «predicar las controversias» o de «predicadores para la controversia»[21]. Desde los comienzos de la Reforma, los teólogos católicos, preocupados por la referencia a la autoridad exclusiva de la Biblia proclamada por los protestantes, polemizaron con ellos con un celo incansable y se estimularon hacia un debate que afectaba a la misma metodología teológica. A pesar de las divergencias comprensibles, hicieron frente común en cuanto al método apologético. La actitud intransigente de los teólogos católicos podía parecer, a primera vista, bastante desconcertante; podemos preguntarnos si fue la causa, por lo menos parcial, de la brusquedad de la polémica que dificultó toda clase de diálogo. Las convicciones dogmáticas de los católicos eran muy claras: todos, sin excepción, admitían la insuficiencia de la Biblia, la existencia de la tradición, la autoridad dogmática de los órganos de dicha tradición (papas, padres, concilios). El método de controversia se resentía de esa convicción dogmática irrenunciable.

La teología controversista tiene el doble fin de establecer la verdadera regla de fe y de discernir la verdadera Iglesia. En cuanto al primer tema, se asiste a una precisión de las tesis sobre la autoridad con un recurso a datos históricos y textuales, desconocido por la escolástica de la edad media. Sin embargo, atacar punto por punto las posiciones del adversario no contribuyó a considerar la problemática de conjunto, con una visión histórica que permitiera una confrontación positiva. Para el discernimiento de la verdadera Iglesia, los controversistas católicos constituyeron un tratado apologético *De (vera) Ecclesia*, que persistió hasta el Vaticano II[22].

21. E. Griselle, *Le ton de la prédication avant Bourdaloue*, París 1906, p. 101-106, 199-287.

22. P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIème siècle*,

Además de los tratados escritos, a que nos referiremos, tenían lugar grandes conferencias o coloquios[23]. Basta evocar la disputa de Leipzig (1519) entre Karlstadt y Lutero, por un lado, y Eck, por el otro; el coloquio de Hagenau (1540) y el de Worms (1540-1541) y sobre todo el de Ratisbona de 1541, donde tuvo lugar quizá la disputa más incisiva entre católicos y luteranos. En Francia, el coloquio de Poissy (1561) y la conferencia de Fontainebleau entre Du Perron y Du Plessis Mornay (1600). Estas grandes conferencias se hacían a menudo ante los príncipes y su corte, interesados por conseguir la unidad religiosa del imperio, del reino, del principado. No es extraño que a menudo se asignase al príncipe el papel de árbitro, lo que molestó a los teólogos, como Pedro Canisio (Worms 1557) o Laínez (Poissy 1561). En este estatuto religioso-político, se reconoce la herencia de la cristiandad medieval, el ideal de una «república» cristiana, donde reinaba la unidad religiosa y donde el príncipe se encargaba, junto con la Iglesia, del bien espiritual de los ciudadanos.

2. *Los principales representantes de la teología controversista*

Entre los teólogos católicos que cultivaron el género controversista sobresalió, en Alemania, Johannes Eck (1486-1543), profesor en Ingolstadt, conocido por su polémica contra Lutero a propósito de las noventa y cinco tesis sobre las indulgencias. Su producción literaria es inmensa: entre sus obras, hay que recordar el *Chrysopassus* (1514), sobre la predestinación y la gracia, afín en la forma y el contenido a la escuela franciscana; el *De Primatu Petri adversus Ludderum libri III* (1521); el *Enchiridion locorum communium adversus Ludderanos* (1525); y también tradujo la Biblia al alemán; de él se conservan más de novecientas cartas[24]. Debemos señalar igualmente a Juan Cochlaeus o Dobeneck (1479-1552), que perteneció al círculo de los humanistas de Nuremberg presidido por Wilibaldo Pirkheimer; su actividad literaria en contra de Lutero y del protestantismo quizá es la más voluminosa que se conoce. Sin ser un teólogo original, tocó todos los temas con un tono de respuesta de urgencia, que sin duda le quita profundidad[25]. Merece un recuerdo especial, entre los controversistas germánicos, san Pedro Canisio (1521-1597), a quien nos hemos referido al hablar de los primeros discípulos de san Ignacio de Loyola: teólogo y hombre de acción, no escatimó esfuerzos para la causa contrarreformista. Ya hemos señalado su síntesis de teología mariana y sobre todo su *Catecismo mayor* (1554), que logró una difusión extraordinaria.

En el marco de la Universidad de Lovaina —como subrayamos en el capítulo dedicado a Erasmo—, hay que destacar las aportaciones de Jean Driedo († 1535) y de Jacobus Latomus († 1546), con actitudes diversas respecto al maestro, pero de convicción unánime en cuanto a su posición antiluterana.

Entre los controversistas ingleses, se recuerda a san Juan Fisher (1469-1535), obispo de Rochester y cardenal, mártir por defender el pontificado romano. Perfecto humanista cristiano, amigo de Tomás Moro, escribió entre otras respuestas a las doctrinas luteranas un *Sacri sacerdotii defensio contra Lutterum*[26]. El cardenal Reginald Pole (1500-1558), fermento de la reforma eclesiástica, estuvo al servicio de la santa Sede y fue legado pontificio en Trento; escribió un tratado *De Summo Pontifice*[27]. Hay que citar también a Tomás Stapleton (1535-1598), canónigo de Winchester y profesor en Oxford y después —a causa de la persecución de la reina Isabel— en Douai y en Lovaina, donde murió siendo rector de la Universidad. Es el controversista más explícito en la exposición del principio formal de autoridad según la visión católica: sostiene claramente que la Biblia no basta para fomentar la fe del creyente; la autoridad de la Iglesia aparece como el alfa y la omega de toda referencia doctrinal, como la regla infalible de la fe[28]. Expone dicha doctrina en el *Principiorum fidei doctrinalium*

Gembloux 1932, p. 289; G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937. Para la crítica de la teología de controversia, véase J. Lortz, *Historia de la reforma* II, Madrid 1964, p. 194-197. La aportación española al género de controversia queda detallada en E. Llamas Martínez, *Orientaciones sobre la historia de la teología española en la primera mitad del siglo XVI*, RHCEE 1 (1967) 95-174.

23. Se puede ver una historia de las principales conferencias en H. Quillet, *Controverse*, en DTC III-2, París 1923, col. 1694-1748.

24. Cf. E. Iserloh, *Jean Eck*, en DHGE 14, París 1960, col. 1375-1379.

25. Véase P. Brooks, *Crisis en la cristiandad. Lutero y Cochlaeus*, ROc 29 (1983) 33-50. Cf. J. Lortz, o.c. en la nota 22, p. 176-180.

26. Cf. P. Polman, o.c. en la nota 22, p. 353-356, 442-444.

27. Cf. W. Schenk, *R. Pole, Cardinal of England*, Londres 1950; H. Wolter, *R. Pole*, en LTK² VIII, Friburgo 1963, col. 582-583.

28. Véase H. Schützeichel, *Wesen und Gegenstund der Kirchlichen Lehrautorität*

demostratio methodica, a la que añadió después la *Relectio scholastica et compendiaria de principiis fidei doctrina*.

En Francia sobresalen Claude d'Espence († 1571), con la obra *De Eucharistia ejusque adoratione*, Claudio de Sainctes († 1591), Jodocus Clichotovaeus († 1543) y Jacques Merlin († 1541). Interesa subrayar que en Francia se elaboró por vez primera la teoría y el método del género controversista. Los tratados más importantes son el del jesuita italiano J. Gontéry (1562-1616), que actuó en Francia y escribió *La vraie procédure pour terminer le différend en matière de religion* (1606), y el del jesuita Véron (1575-1649), que dejó la Compañía para quedar más libre en su apostolado, en 1620, y que publicó *Méthode nouvelle, facile et solide de convaincre de nullité la religion prétendue reformée en tous points de controverse* (París 1638). Luego, esta temática fue abordada en Alemania por dos hermanos, Adrián y Pedro de Walenburg († 1669 y 1675 respectivamente), holandeses de nacimiento y obispos auxiliares de Colonia, el primero, y de Maguncia, el segundo. Escribieron en colaboración los *Tractatus generales de controversiis fidei* (Colonia 1669). A su lado, corresponde un lugar especial —en otra línea— al convertido y controvertido Juan Scheffler, más conocido con el nombre de Angelus Silesius (1624-1677), místico y poeta insigne, autor del *Peregrino querubínico*, obra que prolonga la tradición del maestro Eckhart[29].

Los principales controversistas españoles son dos franciscanos profesores de Salamanca: Alfonso Castro († 1558), teólogo del Tridentino y autor de *Adversus omnes haereses libri XIV*, y Andrés Vega († 1560), también teólogo del Tridentino —muy activo en el momento de redactar los decretos sobre la justificación— y autor de *De justificatione universa libri XV absolute tradita*. Con anterioridad, el benedictino Alfonso Ruiz de Virués, que murió siendo obispo de Canarias, había escrito sus famosas *Philippicae disputationes viginti adversus Lutherana dogmata* (1541): las llamó «filípicas», porque iban dirigidas contra Felipe Melanchthon. A estos nombres, hay que añadir el de Martín Pérez de Ayala (1503-1566), obispo sucesivamente

---

nach Thomas Stapleton, Tréveris 1966, y también A. Ganoczy, *Iglesia, Escritura y fe según la concepción de la Contrarreforma*, Conc 117 (1976) 68-80; Y. Congar, o.c. en la nota 9, p. 370-371.

29. Véase L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, París 1969, p. 567-639, y también J.-P. Jossua, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, París 1985, p. 289-301.

de Guadix y de Segovia, y después arzobispo de Valencia; también asistió al Tridentino y escribió la monografía más completa sobre el discutido tema de la tradición, el *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus... libri decem*. Conocía bien la problemática en torno al tema, por haber residido en Alemania y en los Países Bajos. Es el antecesor más riguroso de la metodología de Melchor Cano y dibuja ya la teología positiva de Petau y Thomassin. En su interesante *Autobiografía*[30] pide una reforma de las universidades que facilite a los teólogos un mejor estudio del texto bíblico.

Italia contó con buen número de controversistas. Citemos sólo al dominico Ambrosio Catarino († 1553), el cual, además de polemizar contra Lutero, lo hizo con los teólogos de su orden (con Cayetano, por ejemplo), en Trento o en Roma, y siguió a menudo doctrinas de inspiración escotista adoptando actitudes independientes, como a favor de la fiesta de la inmaculada Concepción. Catarino, sin embargo, fue un autodidacto y en definitiva el influjo de su pensamiento prácticamente quedó limitado al grupo de Montecavallo, alrededor de Vittoria Colonna. Más decisiva fue la aportación del general de los agustinos y después cardenal Girolamo Seripando (1493-1563), legado pontificio en el concilio de Trento, donde se distinguió en la redacción de los decretos sobre la justificación. Discípulo predilecto de Gil de Viterbo († 1532), conocedor notable de los padres de la Iglesia y sobre todo de Agustín, se opuso a una religiosidad sólo individual y adogmática, como lo muestra su participación en las discusiones teológicas del primer período tridentino[31]. Seripando se sintió bien acompañado en sus opciones teológicas por Gaspar Contarini (1483-1542), humanista de alta dignidad moral, del grupo veneciano de Paolo Giustiniani y Vicenzo Quirini. Creado cardenal por Paulo III, a pesar de ser laico, compuso un tratado sobre la autoridad del pontífice romano y otro sobre el oficio de un buen obispo; fue dirigido espiritualmente por san Ignacio de Loyola, según el método de los *Ejercicios*[32].

---

30. *Discurso de la vida*, Buenos Aires 1947 («Austral» 689).

31. D. Gutiérrez, *Hieronymi Seripandi «Diarium de vita sua» (1513-1563)*, «Analecta Augustiniana» 26 (1963) 5-193; G. Díaz, *La escuela agustiniana desde 1520 hasta 1620*, CDios 176 (1963) 63-84, 189-284; el estudio completo de esta interesante figura, lo ofreció H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Würzburgo 1936, 2 vol.

32. Cf. H. Jedin, *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe*, Münster 1949. Para

El más célebre entre los controversistas fue el cardenal san Roberto Belarmino (1543-1621)[33]. Ocupó, por nombramiento de Gregorio XIII, la cátedra de teología de controversia, recién creada en la Universidad gregoriana de Roma. Durante doce años, con una gran experiencia adquirida como predicador y profesor en Florencia, Padua y Lovaina, fue publicando sus respuestas a los problemas planteados por los protestantes. Estas respuestas, impresas en tres volúmenes, constituyeron la sustancia de su obra *Disputationes de controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis haereticos* (conocido como *Controversiae*): entre 1586 y 1608 conoció dieciséis ediciones, y su influencia perduró hasta el Vaticano II. Dejó también algunos trabajos bíblicos, el célebre *Catecismo*, breves tratados ascéticos, como *De gemitu columbae* y *De arte bene moriendi*, y un famoso libro *De potestate Summi pontificis in rebus temporalibus*, en el que defendía sólo la potestad indirecta del papa, posición que provocó largas discusiones y censuras[34]. La intención controversista de Belarmino consistía en mostrar, en aquel momento de divisiones confesionales, cuál era la *verdadera* Iglesia. La *vera doctrina* puede ser proclamada y recibida donde está la *vera Ecclesia*. Belarmino discierne los tres criterios de dicha Iglesia: la confesión de la única fe en Jesucristo, la comunidad sacramental y la obediencia a los legítimos pastores, especialmente al papa. Estos tres criterios expresan el carácter visible y tangible de la Iglesia, que la equiparan a una realidad política (el reino de Francia o la república de Venecia). Así se opone a la doctrina reformada de una Iglesia invisible, a base de acentuar la estructura jurídica y jerárquica que le es propia, pero sin olvidar su condición de cuerpo místico de Cristo[35]. La insistencia en el papel del papa y de su

los demás aspectos de esta figura tan importante de la reforma católica, cf. H. Jedin, *Contarini*, en DHGE 13, París 1956, col. 771-784; F. Gaeta, *Sul «De potestate pontificis» di Gaspare Contarini*, RSCI 13 (1959) 391-396; P. Barbaini, *La letteratura del cardinale Gaspare Contarini sul riformismo religioso del secolo XVI*, en *Miscellanea C. Figini*, Venecia 1964, p. 207-219; H. Jedin, *G. Contarini e il contributo veneziano alla riforma cattolica*, en *Chiesa della fede, Chiesa della storia*, Brescia 1972, p. 624-639.

33. Cf. A. Portaluppi, *S. Roberto Bellarmino*, Milán 1945; Y. de Montcheuil, *La place de Bellarmino dans la théologie*, en *Mélanges théologiques*, París 1948, p. 129-137; J. Brodrick, *S. Roberto Bellarmino*, Milán 1965.

34. J. Courtney Murray, *St. Robert Bellarmine on the indirect power*, «Theological Studies» 9 (1948) 491-535.

35. Y. Congar, o.c. en la nota 9, p. 371-375; F.X. Arnold, *Pour une théologie de l'apostolat*, Tournai 1961, p. 123-128.

jurisdicción universal minimiza el criterio conciliar, presente todavía en la eclesiología de Torquemada[36]. La influencia de Belarmino en la Roma de su tiempo se hizo presente en muchas cuestiones polémicas (contra Bayo)[37] y políticas (la fricción entre Venecia y Roma lo enfrentó con el conocido servita Paolo Sarpi), y también en procesos inquisitoriales como los que afectaron a Giordano Bruno, a Galileo y a tantos otros... y al lulista Placido Perilli[38].

La orientación dada por Belarmino fue seguida por eminentes apologistas, como el jesuita español Gregorio de Valencia (1549-1603), profesor durante muchos años en Ingolstadt, autor de *De rebus fidei hoc tempore controversis*, donde presenta a la Iglesia en dependencia de la monarquía papal; el cardenal francés Jacques Davy du Perron (1556-1618), que escribió, en la lengua propia, un *Traité du sacrament de l'Eucharistie* y sostuvo duras controversias con el rey Jacobo I de Inglaterra desde posiciones netamente romanas. Por último debemos referirnos a las *Controverses* de san Francisco de Sales (1567-1622), publicadas en lengua vulgar, destinadas no a ser enseñadas en las escuelas, sino a ser vividas y habladas en el curso de un ministerio extraordinariamente fecundo llevado a término desde su sede de Ginebra, donde sin embargo no residía.

3. *Autoridad de la Iglesia en el ámbito de la fe*

A partir de la doctrina del concilio Tridentino sobre las relaciones de la Escritura y la tradición como dos autoridades de fe, se pueden comprender los desarrollos controversistas del tema. Sin duda el concilio, al sustituir el *partim-partim* por el simple *et*, dice que tanto la Escritura como la tradición son normas de fe y como tales tienen que ser igualmente respetadas, pero deja sin determinar la manera como se relacionan entre sí[39]. La cuestión quedaba abierta. Y la teología católi-

36. J.B. Biciunas, *Doctrina ecclesiologica S. Roberti Bellarmini cum illa J. card de Turrecremata comparata*, Roma 1963; V. Peri, *I Concili e le Chiese*, Roma 1965.

37. V. Grossi, *Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Roma 1968.

38. M. Batllori, *Entorn de l'antilul·lisme de sant Robert Bellarmino*, en *Cultura e finanze*, Roma 1983, p. 196-211.

39. Cf. G.H. Tavard, *Écriture ou Église? La crise de la Réforme*, París 1963; cf. también A. Ganoczy, art. cit. en la nota 28.

ca de la Contrarreforma divulgó la noción de las dos fuentes de la fe; basta pensar en las obras de Pérez de Ayala y de Melchor Cano, a las que se pueden añadir las de los controversistas Belarmino, Pedro Canisio, Tomás Stapleton[40]. A partir de ese momento, la teología católica hizo de la Escritura una fuente parcial de la fe, completada por la tradición. Y, si la Escritura necesitaba una interpretación, como siempre se había reconocido, mucho más la necesitaba la tradición, realidad más indefinida, más imprecisa. Sólo podían ser reglas de fe, si eran interpretadas por el magisterio. De ahí arranca la tendencia de la época contrarreformista a confundir la tradición con el magisterio, evidentemente exaltado[41]. La dualidad entre la *Ecclesia docens* y la *Ecclesia discens* —para usar un vocabulario que data del siglo XVIII— queda consagrada, y la primera se convierte en la mediadora exclusiva del mensaje y de la realidad de la salvación. Esta concepción puso las bases de la «mística jerarquizante» de un Fénelon que querrá «sacrificar la razón a la obediencia» y ofrecer así al pueblo «una infalibilidad de conocimiento en la docilidad»[42]. La Contrarreforma utilizará la Inquisición, se servirá de medios administrativos para vigilar las producciones teológicas, espirituales y litúrgicas. La ambición postridentina de rehacer un «mundo» político y espiritual desemboca, con Bérulle, en la admirable utopía de una jerarquía eclesiástica que articule los secretos de la vida mística[43]. Pero esta reconciliación teórica de un orden social y de la interioridad espiritual sólo funcionará en grupos secretos, en el refugio de Port-Royal o, más tarde, en el interior de los seminarios franceses de San Sulpicio[44]. La originalidad de dicha espiritualidad supone moverse *libremente* en el seno de una mística de la autoridad, como ya había propuesto san Ignacio. El equilibrio, aunque no es fácil, es posible.

40. H. Schützeichel, o.c. en la nota 28.

41. Expuse ampliamente esta problemática en la presentación de la edición castellana de G. Dumeige, *La fe católica*, Barcelona 1965, p. IX-XXXII.

42. Y. Congar, o.c. en la nota 9, p. 387-388.

43. Cf. H. Bastel, *Der Kardinal Pierre de Bérulle als Spiritual des Französischen Karmels*, Viena 1974, que muestra claramente, a propósito de la concepción que se hacía de su papel en el Carmelo, cómo Bérulle articulaba la «teología mística» sobre la jerarquía eclesiástica, la gracia interior sobre un orden social y sacramental. Por lo tanto, no se podría seguir a L. Kolakowski cuando coloca a Bérulle entre los *Chrétiens sans Église*, París 1969, p. 349-435.

44. M. de Certeau, art. cit. en la nota 5, p. 251.

Se llegó a este punto, sin duda, por razones de controversia. Desde el momento en que los protestantes disociaron las dos exigencias de la fe, oponiendo la inspiración interior del Espíritu a la autoridad docente de la Iglesia, se produjo, como reacción normal, una evolución notable en la investigación de los doctores católicos. En la misma medida en que luteranos y otros reformados trataban la Iglesia como una sociedad meramente humana, cuya estructura ahogaba la libertad del Espíritu y la vida de la fe, con mayor insistencia recalcaron los controversistas romanos la función de esta Iglesia, no sólo en la enseñanza objetiva de la revelación, sino en el acto interior del sujeto creyente. La fe no consiste en una iluminación privada, sino en una obediencia a una regla, cuya determinación fue confiada por Cristo a la Iglesia. La fe se adhiere a un «dogma».

Es evidente que ningún teólogo católico exaltó uno de tales elementos de la fe con perjuicio del otro. Pero, valorando ambos elementos, cada cual acentúa el que le parece y distribuye según un plan distinto los datos psicológicos que observa. Parecía oportuno, frente al protestantismo, acentuar el carácter autoritario y eclesiástico de la fe en Cristo. Ésta fue la espontánea reacción de defensa del espíritu católico.

Incluso se llegó, en algunas escuelas, con el fin de destacar esta visión, a introducir el testimonio de la Iglesia en el mismo interior del acto de fe, como si el magisterio dogmático entrase en categoría de motivo formal en la adhesión del creyente. Lo que no era más que una garantía externa del conocimiento de Dios llegó a presentarse como el medio propio y directo de dicho conocimiento: la Iglesia no era únicamente la depositaria cualificada de la revelación, sino que se convertía en el motivo del asentimiento de fe. A partir de ese momento parecía como si el creyente pudiera desinteresarse del contenido de su fe, mientras conservase su adhesión a la Iglesia; o, por lo menos, su adhesión social implicaba por sí misma, y sin necesidad de una penetración ulterior, la aceptación de las verdades reveladas por Dios: una fe *implícita*, como se decía, bastaba para vivir como cristiano, aunque se ignorase la encarnación de Cristo o la existencia del Verbo en Dios.

De esta forma se creó una mentalidad religiosa que tomó cuerpo, en la docencia, en una serie de tesis teológicas sobre la naturaleza de la fe y sobre la Iglesia. Sería injusto reducirlo todo a mera disputa de escuela, cuyo eco se prolongó todavía en muchos seminarios del siglo XX y en los residuos belarminianos de ciertos manuales de aquella

espiritualidad moderna que desplaza el acento y —a causa de su insistencia a veces unilateral— modifica el primitivo equilibrio de la psicología del creyente: la obediencia viene a ser la característica específica de su perfección, mientras que la amorosa contemplación de la verdad, la sana curiosidad del espíritu, sólo pueden desarrollarse a costa de reservas y precauciones. La fe consiste fundamentalmente en una ortodoxia. De acuerdo que el régimen de ortodoxia tiene su papel esencial, ya que el testimonio divino nos es transmitido por la Iglesia; pero el régimen está al servicio de la *creencia de fe*; considerarlo por sí mismo, organizar a partir del mismo el conocimiento de la fe equivale a desplazar el centro de gravedad y a desordenar elementos que, en una buena definición, han de disponerse según su dignidad. La revelación nos ha sido hecha «en el corazón de la Iglesia», pero la Iglesia —según la fórmula de Cayetano, aceptada por todos los tomistas— sólo es la «servidora del objeto». Únicamente Dios es objeto y motivo del asentimiento de la fe.

Entonces ya no es necesario sobreponer a la fe, a la fe pura, el *espíritu de fe*. Numerosos autores espirituales modernos, impregnados inconscientemente de la concepción jurídica de la fe, exagerada a partir del siglo XVI, procuraron recobrar de esta forma, mediante una especie de extensión espiritual sobrepuesta a la fe, el valor religioso y santificante de la virtud teologal de la fe, cuya riqueza evidentemente ya no podían hallar en la obediencia legal. Pero este desdoblamiento de la fe es una de las más lastimosas deformaciones ocasionadas por esa nueva teología de la fe «eclesiástica». La fe, la fe sin añadidos, nos otorga la vida teologal y es erróneo buscar, al margen de su campo específico, un «espíritu» que le devuelva la vida. No hay nada por encima de ella que pueda verificarla: a través de todo su ser y con todas sus fuerzas, la fe alcanza al Dios vivificante[45].

Con este planteamiento, la autoridad no se habría visto tentada, ni quizá obligada, a ejercer aquel paternalismo que se colocó a menudo en el lugar de la conciencia de los fieles y de su responsabilidad: función de «auxiliadora mágica» (Erich Fromm), que ofrecía a los individuos una tutela para pensar y actuar que diluyó su personalidad. Una obediencia a la Iglesia que se configurase de este modo, según los moldes de la obediencia humana —por ejemplo, la totalitaria—, no

45. Cf. M.-D. Chenu, *Los ojos de la fe*, en *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1966, p. 15-20.

era una obediencia auténticamente religiosa, sino que estaba motivada por una verdadera patología psicológica. Ello no quiere decir que toda esa patología no hubiera pasado por virtud, que no se hubiera sacralizado y que, por tanto, los cristianos hubieran tenido miedo de pecar contra la sumisión y la obediencia a la autoridad eclesial, si se trataba de escaparse de estos comportamientos. Estaban convencidos de que la decisión personal de conciencia no podía constituir el último principio de actuación. La Iglesia de la Contrarreforma basaba sus esperanzas más en su magisterio infalible y en su nueva y rígida disciplina que en la búsqueda libre de la verdad. Se comprende, si se piensa que la autoridad jerárquica —según la parábola de Dostoyevski en la leyenda del Gran Inquisidor— se sentía obligada a ofrecer «seguridades» a los fieles. Ésta era sin duda una reacción hasta cierto punto explicable: Lutero había inaugurado un tipo de religiosidad, cuya esencia consistía en la inseguridad, en la angustia, en el trágico modo de vivir; el cristiano se sentía confortado por la esperanza y al mismo tiempo presa de la desesperación. Hasta qué punto la inquietud espiritual, la desconfianza, la actitud del «condenado por desconfiado»[46] que busca «signos» de salvación, se introdujeron en el campo católico, nos lo prueba el éxito alcanzado por ciertas devociones —alentadas desde las esferas jerárquicas— con las que se aspiraba a ganar una seguridad de salvación fundada en una «promesa» especial. La fe como obediencia era capaz de tranquilizar a los espíritus: pero aquí se ocultaba un gran riesgo. «Lutero envileció la naturaleza y deshumanizó la fe de tal manera, que el cristianismo empezó insensiblemente a sentirse, pensarse y organizarse como una inmensa compañía de seguros contra la angustia vital»[47]. Lo conveniente habría sido proclamar que no quedaba claro que una concepción trágica de la fe —como la de Lutero y después la de Kierkegaard, sin olvidar a Pascal o a Unamuno— estuviera en la línea de la tradición de Juan o Pablo, los cuales no dan la impresión de ser hombres para los que el compromiso de la fe haya sido, como tal, algo angustioso. Más bien es su serenidad lo que nos sorprende. El combate por la fe no se dirigía

46. Cf. J.L.L. Aranguren, *Teología y teatro en Tirso de Molina*, Conc 115 (1976) 242-252, donde el autor —a partir de las obras *El condenado por desconfiado* y *El burlador de Sevilla*— examina las ambigüedades de la esperanza y el mito de la desesperación.

47. E. Mounier, *Introducción a los existencialismos*, Madrid 1967, p. 80.

contra las incertidumbres y las dudas con que su conciencia había sido afectada, sino más bien contra el pecado y la incredulidad del mundo que se oponía, hasta martirizarlos, al testimonio de la verdad que ellos ofrecían.

IV. El peso de la Inquisición

El establecimiento de la Inquisición es un aspecto particular de la historia de la represión de la herejía en una sociedad de estructura al mismo tiempo temporal y religiosa, es decir, en un régimen de cristiandad. Así se vivió en la edad media, a partir de 1231, cuando Gregorio IX la establece para castigar a los herejes y anatematizar a los enemigos de la fe, con la ayuda del brazo secular. Cuando, a fines de la edad media, los reinos nacionales sustituyeron a la cristiandad, los soberanos se encargaron de mantener la unidad de la fe en sus naciones. «Una fe, una ley, un rey»: éste era un principio que imperaba en el siglo XVI y que fundamentó la represión violenta del cisma y la herejía. De punta a punta de las cristiandades europeas, en ese momento histórico, se despliega un manto de silencio, de miedo, de hipocresía, de prudencia en la expresión, que esteriliza el pensamiento, y de ocultación, en todo caso, de estos pensamientos para poder seguir viviendo en paz, para poder quedar al margen de cualquier conflicto con la Inquisición, al margen del vituperio popular, de la sospecha, de la vigilancia, de la duda: ciertamente, en toda la cristiandad[48], pero en la española especialmente, con rasgos de psicosis, sobre todo por culpa del tabú de la limpieza de sangre.

48. Leonard Olschki, hablando de cierto período de la historia de Italia, escribe: «En primer lugar se debe escribir la historia de la terrorización del investigador y pensador italiano», y el duque de Saint-Simon, comentando la situación francesa en tiempos de Luis XIV, dice que el edicto de Fontainebleau fue una «conspiración que, por cúmulo de horrores, inundó todas las provincias del reino con perjurios y profanaciones de los templos, de tal manera que el aire se llenaba de los gemidos de dolor de las víctimas infortunadas del error, mientras otros sacrificaban su conciencia a favor de su propiedad y su tranquilidad, y compraban ambas cosas con fingidas abjuraciones y se dejaban arrastrar a las iglesias en procesiones interminables para dar lo que no creían, para recibir el cuerpo divino del más santo de los santos, mientras ellos seguían convencidos de que sólo comían pan, y un pan que por fuerza les tenía que resultar repugnante» (citado por F. Heer, o.c. en la nota 20, p. 26 y 33).

A pesar de todo, el terror específicamente religioso alcanzó posiblemente su clímax,

Se ha hablado del carácter conformista, monótono, vacuo y altisonante de la literatura española en la Contrarreforma. Hablando en general, naturalmente, y con las necesarias excepciones: por ejemplo, Cervantes que, a base de circunloquios, matizó al máximo su opinión para no hacerse sospechoso.

Del mismo modo que fray Luis de León matiza y hace rodeos. Bien lo decía ya su enemigo, León de Castro, con aquella lucidez que comunica a veces el odio: «Esto sintió este testigo, a su parecer, en las disputas que han tenido en el colegio de teólogos y en casa del Maestro Francisco Sancho, un comisario de la Inquisición, tratando de cosas encomendadas por el Santo Oficio; y que en estas cosas no se osan los hombres demostrar a la clara, sino que hablan con recato y dicen sus intenciones y "columbrean"». Probablemente quería decir «culebrean». ¿Y qué remedio queda sino «serpentear»? ¿Qué otro destino puede tener el teólogo con visión personal e inconformista de los problemas? ¿Qué podía hacer un cristiano con amor a la libertad cristiana, sino «columbrear» en sus escritos, en el lenguaje y en la vida, casi hasta el Vaticano II y, sobre todo, entre los españoles? O «columbrear» o callar: «Cerré con un candado mi boca», dice Martín Martínez de Cantalapiedra, a pesar de que lo hizo demasiado tarde para evitar las consecuencias de haber hablado antes. Serpentear o prepararse para el sacrificio.

Y, sobre todo, para un sacrificio espiritual. Porque me parecería minimizar y falsear el problema, a pesar de ser tan dramático, el reducir el miedo de los cristianos ortodoxos, dentro de su Iglesia, al miedo material a la prisión, a la hoguera, a la excomunión y al sambenito. Hay otros sufrimientos espirituales infinitamente más terribles: desde el temor específicamente religioso que siente el espíritu, hasta la incomprensión por parte de la misma Iglesia. El fiel cristiano sencillo que discutía unos terrenos o un señorío a los clérigos, terminaba pidiendo perdón y haciendo penitencia, porque creía que con su ac-

a través de toda la historia europea, en la Ginebra de Calvino. Y no es que quiera, con esta advertencia, disculpar para nada a los católicos, sino como constatación pura y simple y a título únicamente erudito. Un análisis de la vida ginebrina nos descubriría muchas cosas sobre la vivencia del terror religioso en un plano psicológico, quizá todavía más profundas que las reveladas por el análisis de la situación inquisitorial española, en la que se nota un terror más jurídico y político que religioso. Para el clima de intolerancia en el siglo XVI, presente en ambas partes de la contienda confesional, cf. J. Delumeau, *La reforma*, Barcelona [2]1973, p. 97-107.

titud había llegado a ofender al mismo Dios: por temor religioso, causado por la mezcla —a veces intencionada— de los niveles natural y sobrenatural, laico y religioso, y de muchas ideas confusas. Por falta de conciencia plena y fe bien personalizada, le esperaba el otro calvario de sufrir por la Iglesia, que es un tormento refinado y extremado, conducente a la santidad o a la deserción sin otra salida posible.

Asistimos en los últimos años a una auténtica explosión historiográfica sobre la Inquisición, en particular sobre la española y las italianas[49], gracias al uso de nuevas metodologías. Además, si la Inquisición era, hasta comienzos de los años setenta, un foco de controversia ideológica, se ha dado un paso hacia el análisis objetivo y científico que comporta la matización del mito de la leyenda negra. A pesar de que las nuevas metodologías son capaces de explicarnos la Inquisición como «aparato ideológico», dependiente del Estado y de la Iglesia[50], y como instrumento de «control social», hay que decir que todavía estamos lejos de poseer unos conocimientos suficientes y

49. Para una introducción bibliográfica comentada, véase J.L. González Novalín, *La Inquisición española*, en R. García-Villoslada (dir.) *Historia de la Iglesia en España* III-2, Madrid 1980, p. 107-113; hay que observar que la obra de H.Ch. Lea (p. 110), desacreditada por la historiografía oficial española de los años cincuenta, ha sido traducida al castellano (Madrid 1983) y sigue siendo la historia fundamental e insustituible de la Inquisición. La obra de H. Kamen, *La Inquisición española*, aparecida en 1965, ha sido actualizada (Barcelona 1985) sin modificar las tesis esenciales de la normalización del fenómeno inquisitorial como el lógico e inevitable resultado de la peculiar contextura sociológica española y como una fatal invención del cainismo colectivo que caracteriza la condición humana. Pero debemos objetar que asumir nuestra historia no significa aceptar como normal una institución aunque sea explicable desde una óptica sociológica y antropológica (R. García Cárcel).

Al citado boletín de Novalín, hay que añadir tres obras en colaboración, que evidencian el florecimiento de los estudios inquisitoriales en España, realizados por autores del país: J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid 1980; A. Alcalá (dir.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona 1984, y J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América*, tomo I; *El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución (1478-1834)*, Madrid 1984; a pesar de los méritos de dichos volúmenes, repiten sustancialmente los trabajos publicados en los últimos años. Para una información más precisa sobre las investigaciones actuales en España, cf. J. Pérez Villanueva, *El Centro de Estudios Inquisitoriales*, «Arbor» 124 (1986) 173-182; J.A. Escudero, *Instituto de Historia de la Inquisición*, ibíd., p. 183-186.

50. A raíz del caso Carranza, Tellechea presenta el tema en función del triángulo «Roma-Rey-Inquisición», en lugar de los tradicionales binomios «Inquisición-Roma» o «Iglesia-Estado».

completos de todo el fenómeno inquisitorial: habrá que esperar algunos años para llegar a una visión de conjunto lo más científica y crítica posible. La documentación inquisitorial no es necesariamente nuestra mejor fuente para entender la Inquisición; y en estos momentos estamos en la posición aparente de saber mucho sobre el tribunal, pero mucho menos sobre la estructura social y política en que éste actuaba. De momento, debemos mantenernos cautos, si queremos dar crédito a la observación de Henry Kamen, hispanista y buen conocedor de la Inquisición, según el cual hay que superar lo que ésta ha tenido de tópico, ya que sólo es un elemento más y, a juicio del autor, no el más significativo, de la sociedad contrarreformista[51]. ¿Habrá quizá que renunciar a atribuir a la Inquisición aquella represión cultural que desembocó en la llamada «ley del silencio» o, por lo menos, habrá que matizar aquel miedo paralizante que enrareció el ambiente intelectual y causó el bloqueo de la libre investigación en tantas ramas del saber? A pesar de los numerosos datos sobre procedimientos represivos e infamantes, no falta quien argumenta a partir del hecho de que no quedó frenada la producción literaria de una teología y de una mística en pleno desarrollo. La cuestión queda abierta, y resulta difícil y problemático llegar a una unanimidad de interpretaciones sobre un fenómeno complejo e inquietante.

1. *Teóricos y tratadistas*

Dos de los primeros tratados o manuales para los inquisidores compuestos entre 1320 y 1330, merecieron ser impresos: el *De officio inquisitionis*, de autor anónimo, probablemente lombardo, publicado en Venecia en 1571; y el *Tractatus super materia haereticorum* del italiano Ugo Zanchino (publicado en Mantua en 1567 y después en Roma en 1579), el cual dedica bastante espacio a adivinos, brujas y otras formas de magia, o sea a aquellas figuras de «herejía» que serán objeto principal de la actividad inquisitorial, sobre todo en Alemania, en los siglos XIV-XVII. Está claro que la publicación de tales tratados tenía una finalidad práctica. Y lo mismo hay que decir del *Directorium inquisitorum* del dominico gerundense Nicolau Eimeric, escrito en 1376 y publicado en 1503. La santa Sede encargó a otro domini-

51. H. Kamen, *Una sociedad conflictiva: España 1469-1714*, Madrid 1984.

co, el aragonés Francisco Peña (1540-1612), la reedición comentada de la obra de Nicolau Eimeric, tarea que llevó a cabo con gran competencia y escrupulosidad: se imprimió en Roma en 1587 y se convirtió en *el* manual por excelencia que conoció, entre 1578 y 1607, cinco reediciones: tres en Roma (1578, 1585 y 1597) y dos en Venecia (1595 y 1607)[52].

La actuación de la Inquisición española fue regulada primero por un *corpus* de normas, conocidas con el nombre de *Instrucciones antiguas*, fechadas entre 1484 y 1500 y promulgadas por el inquisidor general Tomás de Torquemada y su sucesor Diego de Deza. A partir de 1561, la Inquisición española se rigió por unas nuevas instrucciones sistemáticas y precisas de carácter eminentemente práctico, compiladas por el inquisidor general Fernando de Valdés; regulan con detalle todo el proceso del sospechoso de herejía[53]. Finalmente las modificaciones aportadas por otros inquisidores fueron publicadas en Madrid en 1627 y en 1630 por Gaspar Isidoro de Argüello, con el título de *Instrucciones del Santo Oficio de la Inquisición, sumariamente, antiguas y nuevas*.

Le siguió la publicación de una *Compilación de las instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición*, hecha en Madrid en 1667, a cargo del inquisidor general.

2. *La Inquisición española*

En el momento en que España realiza su unidad política, los Reyes católicos pidieron al papa Sixto IV (1478) reorganizar la Inquisición, orientada primariamente a los *conversos* y *marranos*[54]. Por sus orígenes y por la amplia acción que ejerció en el ámbito religioso e intelectual ha sido considerada como un elemento característico de la perso-

52. Nicolau Eimeric-Francisco Peña, *El Manual de los inquisidores*, intr. y notas de L. Sala-Molins, Barcelona 1983.

53. Los diversos pasos del proceso están bien resumidos por J.L. González Novalín, o.c. en la nota 49, p. 136-140.

54. Para la historia de los marranos y de su papel y significación en la sociedad histórica de la época, véase la obra de J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vol., Madrid 1961, teniendo en cuenta las numerosas e importantes precisiones que a la misma aporta H. Beinart, de la Universidad hebrea de Jerusalén, en «Hispania» 24 (1964) 291-301. Cf., del mismo J. Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid 1957.

nalidad de la España contrarreformista. La inicial preocupación por la unificación religiosa del país se vio desbordada por las corrientes heterodoxas que en el siglo XVI se hicieron presentes en la península.

En reacción contra los excesos de devoción exterior, los alumbrados reclamaron un cristianismo más interiorizado, que considerase en primer lugar la unión directa con Dios[55]. Esta misma aparición explica el éxito alcanzado, en los ambientes humanistas y en una parte del clero, por el pensamiento de Erasmo[56]. Pero iluminismo y erasmismo aparecían mucho más dudosos a la Inquisición, porque evocaban «la justificación por la fe» que llevó a la rebelión de Lutero. Contra alumbrados y erasmistas, la Inquisición actuó después de 1525 con una serie de procesos que terminaron en general en condenas moderadas. Fue distinto cuando, a comienzos del reinado de Felipe II, se descubrieron en Sevilla y Valladolid núcleos «luteranos» (influidos de hecho por el pensamiento calvinista), que eran poco numerosos, pero inquietantes por la calidad social e intelectual de sus adeptos[57]. La reacción fue entonces brutal: los autos de fe organizados en ambas ciudades en 1559 y 1560 hicieron morir a un buen número de acusados, mientras que el arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza, fue encarcelado como sospechoso de herejía. El proceso duró diecisiete años (1559-1576)[58]. Finalmente fue llevado a Roma, pero se usaron todas las amenazas posibles en Madrid para obtener de hecho una

55. Cf. A. Márquez, *Los alumbrados*, Madrid ²1980; Á. Huerga, *Predicadores, alumbrados e inquisición en el siglo XVI*, Madrid ²1980; J. Pérez, *Des alumbrados aux chuetas. Orthodoxie et hétérodoxie dans l'Espagne des XVIème et XVIIème siècles*, BHisp 76 (1974) 503-529; M. Andrés, *Los alumbrados de 1525. En torno a un libro*, «Arbor» 84 (1973) 121-130 (se refiere a la obra citada de A. Márquez); íd., *Recogidos y alumbrados. Nueva visión conjunta del alumbradismo español*, Salm 21 (1974) 151-162; íd., *Los alumbrados de 1525, reforma intermedia*, Salm 24 (1977) 307-334.

56. Cf. J.L. González Novalín, o.c. en la nota 49, p. 160-174, donde se hace eco de la obra fundamental de M. Bataillon, *Erasmo y España*, México-Buenos Aires ²1966. Véase también de M. Bataillon, *Humanismo, erasmismo y represión cultural en la España del siglo XVI*, en *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona 1978, p. 162-178.

57. Cf. J.L. González Novalín, o.c. en la nota 49, p. 220-246. No se puede olvidar que en 1555 tiene lugar un cambio en la sociedad española en relación con el protestantismo: un endurecimiento, fruto de la confluencia de muchas circunstancias —políticas, religiosas, generacionales...—, abre paso a una actitud polémica, de represión y autodefensa, muy alejada de la postura proerasmiana de los inquisidores anteriores. Cf. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI* II, Madrid 1977, p. 311-329.

58. La documentación y la bibliografía que hoy poseemos sobre el proceso de Carranza es abundantísima gracias a los estudios de J.I. Tellechea, recogidos los prin-

sentencia de condenación, conforme al primer juicio de la Inquisición española. Al margen de la culpabilidad o la inocencia del infortunado arzobispo, el proceso era la expresión de una onerosa casuística sobre la naturaleza y las atribuciones del santo Oficio en España. Además, venía a ser una advertencia contra cualquier connivencia con las corrientes reformadoras del centro de Europa, la negación de cualquier compromiso ecuménico y, al mismo tiempo, el fortalecimiento interno de la Inquisición española como un oficio eclesiástico y un ministerio del reino (Novalín). De hecho, todos esos rigores extirparon totalmente el protestantismo de España y la convirtieron en la nación contrarreformista por excelencia, modelo de unidad religiosa.

La vigilancia de la Inquisición, desconfiada ante posibles desviaciones religiosas, fue extrema y abarcó todos los campos: las nuevas interpretaciones de la Escritura, de la piedad, de la liturgia fueron objeto de sospecha. En caso de duda, la Inquisición se mantuvo siempre, de entrada, al lado de los sistemas tradicionales. Éste fue el caso de los hebraístas de Salamanca, fray Luis de León, Martín de Grajal y Martínez de Cantalapiedra que aparecían a los tradicionalistas como innovadores y peligrosos. Y éste fue el caso en el ámbito de la espiritualidad, donde se multiplicaron los conflictos, de manera que santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz —por citar sólo a los más ilustres representantes del movimiento místico— fueron inquietados y perseguidos por el tribunal de la Inquisición[59], dirigido a menudo no ciertamente por grandes teólogos; los inquisidores solían ser escogidos en general entre los juristas[60].

cipales en los siguientes libros: *Fray Bartolomé Carranza. Documentos históricos*, 5 vol., Madrid 1962-1976; íd., *El arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 vol., Madrid 1968; íd., *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*, Salamanca 1977. Sobre el *Catecismo* de Carranza, *Comentarios sobre el «Catecismo cristiano»*, ed. crítica y estudio histórico por J.I. Tellechea, Madrid 1972; ed. facsímil con estudio preliminar del mismo autor, Madrid 1976; cf. L.F. Mateo Seco, *Fray Bartolomé Carranza de Miranda y su «Catecismo christiano»*, ScrT 4 (1972) 597-611; Á. Huerga, *El Catecismo de B. Carranza*, Ang 50 (1973) 50-65; J.I. Tellechea Idígoras, *Los dictámenes favorables al Catecismo de Carranza*, ScrVit 32 (1985) 331-413.

59. Cf. M. Andrés, *El movimiento de los «espirituales» en España en el siglo XVI*, Salm 22 (1975) 333-348, donde, al exponer panorámicamente los ejes y las características de los grandes místicos de la edad de oro, no omite la referencia a los conflictos que tuvieron que vivir. La cuestión se contextualiza mejor teniendo en cuenta a J.C. Nieto, *L'hérésie des alumbrados*, RHPhR 66 (1986) 403-418.

60. Se comprende que en este contexto reaccionario y de nivel intelectual, un teólo-

En la corona de Aragón, el tribunal de la Inquisición —después de un período de pretendida autonomía inquisitorial catalana (1507-1518)— fue un instrumento de castellanización y fuente de constantes conflictos con las autoridades autóctonas. En 1567, por ejemplo, los diputados de la Generalidad escribieron al rey sobre la Inquisición y se quejaban de que los del tribunal perjudicaban las jurisdicciones de los ordinarios y provocaban malestar en el país. Es cierto que una antipatía de Cataluña hacia la Inquisición castellana, favorecida por el rey, era causa de disturbios periódicamente repetidos. Pero las autoridades centralistas consideraban que la situación fronteriza de Cataluña y los puertos de mar de Mallorca y Valencia pedían una rígida vigilancia para que el protestantismo no se infiltrara por allí. No es extraño que los siglos XVI-XVII sean los de máxima actividad de la Inquisición. Además, en el mismo siglo XVII, en Mallorca surgió la cuestión de los chuetas; en la formación del antichuetismo se mezclaron elementos diversos, desde asuntos estrictamente económicos hasta los de carácter superestructural. El tribunal inquisitorial de Valencia es el que se ha beneficiado de estudios más analíticos, que comprenden desde 1478 hasta 1609, cuando se consumó el genocidio judío y la expulsión de los moriscos: los citados estudios son una buena fuente que deja entrever la mentalidad y las pautas de conducta de los valencianos del siglo XVI de un modo muy real[60a].

go como Soto se sitúe entre los teóricos moderados de la represión de los disidentes. Cf. S. Sánchez Pérez, *El crimen de herejía. Su punibilidad, su represión y sus implicaciones político-sociales en Domingo de Soto*, CTom 111 (1984) 575-610. De más riguroso tenía fama su compañero de hábito y de trabajo, Melchor Cano, que provocó que el ecuánime jesuita Jerónimo Nadal tuviese que argumentar *contra haereticos et Cano*.

60*a*. Cf. E. Fort i Cogul, *Catalunya i la Inquisició. Assaig d'un coneixement desapassionat de la institució*, Barcelona 1973, síntesis lograda, aunque parte de documentación sólo barcelonesa. Para Mallorca, véase B. Braunstein, *Els xuetes de Mallorca. Els conversos i la Inquisició de Mallorca*, Barcelona 1976; J. Ventura, *Els inicis de la Inquisició espanyola a Mallorca*, «Randa» 5 (1977) 67-116; varios autores, *La Inquisició a les Illes Balears*, Palma de Mallorca 1986. Para Valencia, véase R. García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El Tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelona 1976; íd., *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona 1980; J. Ventura, *Inquisició espanyola i cultura renaixentista al País Valencià*, Valencia 1978; S. García Martínez, *Bandolers, corsaris i moriscos*, Valencia 1980.

3. *La Congregación romana de la Inquisición o santo Oficio*

Hacia mediados del XVI, cuando Roma optó decididamente por la reforma católica, se dio cuenta del cambio experimentado, desde la edad media, en la represión de la herejía. Los Estados nacionales trabajaban por su cuenta para defender la unidad de la fe. Las dificultades suscitadas por ello determinaron a Paulo III, aconsejado por el cardenal Carafa, a reorganizar la Inquisición y ponerla bajo la dirección única y permanente de un organismo pontificio. Así fue instituida la Congregación de la suprema y universal Inquisición o santo Oficio. El alma del nuevo organismo fue el teatino Gian Pietro Carafa, el futuro Paulo IV (1555-1559); en 1551, el dominico Michele Ghislieri, el futuro Pío V (1556-1572), fue nombrado comisario del santo Oficio. Rigurosos uno y otro, dieron a la primera de las congregaciones romanas gran vigor y severidad.

Las relaciones con la Inquisición española estuvieron esmaltadas de malentendidos que revelan las continuas rivalidades en cuanto a la jurisdicción: exponente claro de ello es todo el proceso del arzobispo Carranza, al que ya nos hemos referido. La introducción de la nueva Inquisición romana en Francia conoció la resistencia del parlamento. En 1563, cuando el papa quiso citar a ocho obispos franceses ante el santo Oficio, Catalina de Medici declaró que no reconocía la jurisdicción romana, «contraria a las libertades de la Iglesia galicana»[61].

Sólo en Italia el santo Oficio actuó activamente como una Inquisición renovada y centralizada. Los tribunales de Roma, Milán, Venecia, Florencia, Módena... persiguieron de tal modo a los protestantes, que sus principales jefes tuvieron que salir del país[62]. Quemaron libros heréticos, pronunciaron sentencias capitales, promoviendo entre 1555 y 1572 un ambiente de terror. También los judíos, tratados hasta entonces con tolerancia, fueron perseguidos y muchos tuvieron que sufrir exilio. Los mismos cardenales no quedaron inmunes de sospechas, acusados de desviaciones doctrinales o de simpatías hacia el evangelismo: Pole y Morone fueron encarcelados y sometidos a

61. Cf. J. Lecler, o.c. en la nota 15, II, p. 6-160.

62. Cf. D. Cantimori, *La Riforma in Italia*, en *Questioni di storia moderna*, Milán 1948, y sobre todo G. Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Paderborn 1910. Para las actuaciones locales, véase el caso de Venecia en P. Paschini, *Venezia e l'inquisizione romana de Giulio III a Pio IV*, Padua 1959.

proceso. En el siglo XVII disminuyó la virulencia de la Inquisición romana. Sin embargo, dos juicios se hicieron célebres: el de Giordano Bruno, quemado en 1600 en Campo de'Fiori, de Roma, como ya hemos explicado; y el de Galileo (1564-1642), condenado en 1633 por haber defendido el heliocentrismo, que terminó sus días recluido, mientras sus escritos[63] y su ejemplo se convertían, para confusión de sus jueces, en el fermento de la Europa sabia[64]. Galileo se convirtió en el símbolo del mártir que sufrió por los derechos de la razón ante los dogmatismos eclesiásticos y que abrió la era de la ciencia positiva. De hecho, el encuentro del sabio con el cardenal Belarmino en Roma con ocasión de su primer proceso (1616) simboliza, incluso en la benevolencia mostrada por el teólogo, la confrontación entre dos mentalidades y dos métodos de investigación que no sólo no podían armonizarse, sino que chocaban hasta el dramatismo. No bastaba exhortar a «preocuparse más por el modo de ir al cielo que por saber cómo funcionan las órbitas del cielo». La tragedia personal de Galileo se halla en el contraste entre el nuevo método de la observación directa de los fenómenos naturales, que confirmaban el fundamento de la teoría heliocéntrica, y la concepción apriorística de los mismos fenómenos sostenida por los representantes de la escuela aristotélica[65]. La confrontación se dirigía hacia una ciencia sin metafísica. Numerosos fueron los eclesiásticos y religiosos de diversas órdenes —especial-

63. Las obras de Galileo fueron editadas en veintiún volúmenes en Florencia, de 1890 a 1909 y reeditadas, sólo con ligeras modificaciones y adiciones, de 1929 a 1939. Se debe a Timpanaro una excelente edición abreviada, que contiene las obras principales, *Saggiatore, Dialogo* y *Discorsi*, en 2 vol., Roma 1936-1938. Trad. francesas: *Sidereus Nuncius. Le Message céleste*, trad. y presentación de E. Namer, París 1964; *Dialogues et lettres choisies*, ed. de P.-H. Michel y G. de Santillana, París 1966.

64. Cf. P. Paschini, *Vita ed opere di Galileo Galilei*, 2 vol., Vaticano 1964; G. Gusdorf, *La révolution galiléenne*, París 1969; M. Viganò, *Il mancato dialogo tra Galileo e i teologi*, Roma 1969; W. Brandmüller, *Galilei und die Kirche oder Das Recht auf Irrtum*, Ratisbona 1982; K. Fischer, *Galileo Galilei*, Herder, Barcelona 1986; P. Redondi, *Galileo eretico*, Turín 1983, donde el autor quiere mostrar una tesis que, aun reconociendo lo que pueda tener de estimulante para la investigación, aparece un poco forzada: Galileo habría sido condenado por la Iglesia por motivos que nada tienen que ver con Copérnico ni con la exégesis bíblica ni con posibles conflictos personales con el papa; a causa de sus ideas atomistas, se le habría acusado de oponerse al dogma tridentino de la eucaristía.

65. Cf. M. D'Addio, *Considerazioni sui processi a Galileo*, RSCI 37 (1983) 1-52; 38 (1984) 47-114.

mente benedictinos[66], sin contar a los profesores jesuitas del Colegio romano[67]— que compartieron la doctrina heliocéntrica de Galileo y le apoyaron incluso después del segundo proceso (1633). Él tuvo el gran mérito de responder a las objeciones de sus adversarios y de mostrar que el sistema de Copérnico, padre del heliocentrismo, era científicamente al menos tan admisible como el de Ptolomeo. El motivo profundo de la oposición a las concepciones de Galileo se debe buscar en una visión de las cosas en que los datos de la fe —a partir de una interpretación literal de la Biblia— y los de la ciencia «de carácter matemático» no quedaban todavía bien distinguidos. Probablemente Galileo quería evitar que la Iglesia comprometiese el cristianismo con una imagen cósmica anacrónica, pero no lo consiguió. Este objetivo pedía tiempo y parece que sólo se podía alcanzar a través de crisis. El caso Galileo, en el que la autoridad de la Iglesia se ejerció fuera de su ámbito propio, a pesar de ser un escándalo, aunque distinto según las perspectivas de los antagonistas, no dejó de acarrear grandes consecuencias: al cambiar la visión del mundo y la imagen que el hombre tenía de sí mismo, la teología tendería a replegarse en la reflexión abstracta, perdida «la vieja naturalidad con que el hombre se sentía parte de un cosmos hecho para él, por más que el pecado hubiese ofuscado este destino» (J.M. Valverde). Hay que tenerlo presente cuando los trabajos de los últimos años —sobre todo los patrocinados por la jerarquía católica— intentan desdramatizar la cuestión[68]: es verdad que hoy el caso Galileo no suscita ya una nueva batalla apologética, pero sigue invitando a plantear con serenidad la problemática que periódicamente revive en el momento de confrontar las nuevas

66. M. Torchio, *I benedittini in difesa di Galileo Galilei. Un'esperienza unica per la nuova scienza*, en *Ora et labora*, Milán 1975, p. 1-15; L. Picanyol, *Nel terzo centenario della morte di Galileo. Le Scuole Pie e G. Galilei*, Roma 1942; G. Stano, *Un illustre scienziato francescano amico di Galilei, P. Ilario Altobelli seniore, O.F.M. Conv. (1560-1637)*, «Miscellanea francescana» 43 (1943) 81-129; G.L. Masetti Zannini, *I teatini, la nuova scienza e la nuova filosofia in Italia*, «Regnum Dei» 23 (1967) 150ss.

67. P. D'Elia, *Galileo in Cina. Relazioni attraverso il Collegio Romano tra Galileo e i Gesuiti scienziati missionari in Cina (1610-1640)*, Roma 1947.

68. Ésta es la finalidad de la obra de P. Poupard (dir.), *Galileo Galilei, 350 ans d'histoire, 1633-1983*, Tournai 1983; ed. italiana, Roma 1984. A pesar de la mencionada intención de desdramatizar el caso, siguen siendo válidas las penetrantes observaciones de D. Dubarle, *Autour de l'affaire Galilée*, «Parole et mission» 27 (1964) 565-576; cf. también G. Galli, *Questioni insolute a proposito del processo di Galileo*, Ang 63 (1986) 276-310.

concepciones científicas y el pensamiento religioso, o la libre investigación y la autoridad de la Iglesia. Este desafío en el ámbito científico, que afectó al siglo XVIII, en el campo filosófico, y al XIX, en el político, es la confirmación de que la laicización iba penetrando en la cristiandad europea.

4. *Índices de libros prohibidos*

Nos podemos preguntar con sinceridad e incluso en un plano puramente empírico, prescindiendo de la valoración moral y cristiana, que forzosamente tiene que ser negativa, de qué sirvieron a la Iglesia contrarreformista los *Índices* y los demás controles materiales de las ideas, si tenemos en cuenta su última razón y el propósito de evitar la infiltración de la herejía. Primero, porque el control más riguroso se mostró ineficaz, vistas las pasiones humanas de venalidad, complacencia o defección de los vigilantes, o las mismas circunstancias objetivas: el contrabando de ideas o de libros resulta siempre un gran negocio e incluso una aventura gallarda[69]. Después ha resultado incluso contraproducente la censura, porque la debilidad y la malicia humanas, y también cierta intuición innata de lo que es justo, hacen sospechar, irreflexiva pero irremediablemente, que lo prohibido equivale a lo verdadero, y que se tiene que conocer lo prohibido, por lo menos para juzgar, en igualdad de circunstancias, las ideas admitidas y las prohibidas.

Sin embargo, la persecución de los libros heréticos fue una de las medidas más persistentes y típicas de la Inquisición, tanto de la romana como de la española. El primer *Índice* romano fue publicado en 1559 por el papa Paulo IV[70]; el rigor de las disposiciones pidió, desde el pontificado de Pío IV, la aparición de una *Moderatio indicis*

69. Véase una buena información en J.L. González Novalín, o.c. en la nota 49, p. 181-202.

70. Es evidente que antes y después de esa primera fecha, dentro y fuera de la Iglesia católica, se habían y se han prohibido libros: desde Almanzor, que a fines del siglo X se ganó las simpatías del pueblo, expurgando todas las bibliotecas, incluida la real, hasta Hitler, cuyos partidarios organizaron un verdadero auto de fe de libros antialemanes, por no hablar de la tacañería intelectual y de las inquisiciones contemporáneas de los llamados países del Este. O de las inquisiciones protestantes de otro tiempo: *Catholica non leguntur.*

librorum, debida al gran inquisidor, el cardenal Ghislieri, el futuro Pío V (1561). El concilio de Trento previó una refundición completa de la legislación, que finalmente fue dejada en manos del papa.

La historia de los *Índices* en nuestra península es rica y ha sido objeto de numerosos estudios[71]. Para la historia de la teología reviste un interés especial el *Índice* del inquisidor Fernando de Valdés (1559), aunque tiene precedentes en España[72] y también fuera de ella: en Inglaterra (1526), Bruselas (1540), París (1546), Venecia (1549), Lovaina (1551) y Roma, en la Inquisición romana (1557). El contenido del *Índice*[73] revela la intención de liberar a España del peligro de la herejía y del alumbradismo: de ahí se puede deducir una posición en las controversias sobre la espiritualidad de la época, y en la cuestión también discutida de la lengua vulgar para la teología. Tiene máximo interés la tendencia doctrinal del catálogo en comparación con el de 1551 y el de 1584[74]. A pesar de las modalidades propias de la teología y de la espiritualidad hispánicas, el *Índice* de Valdés responde a un problema europeo común: al compararse con los catálogos del extranjero, no aparece como más riguroso (esta observación fue hecha por Bataillon en relación con el caso concreto de Erasmo).

En 1571 se divulgó un *Índice* manuscrito, para el que habían trabajado un centenar de expertos bajo el control del biblista Arias Montano; intentaba frenar la herejía que desde los Países Bajos podía proyectarse en España. Pero este *Índice* no tuvo la repercusión que

71. J.L.G. Novalín, *El inquisidor general Fernando Valdés (1483-1568)*. I: *Su vida y su obra*, Oviedo 1968; II: *Cartas y documentos*, Oviedo 1971; A. Sierra Corella, *La censura en España. Índice y catálogos de libros prohibidos*, Madrid 1947; M. de la Pinta Llorente, *Aportaciones para la historia externa de los índices expurgatorios españoles*, «Hispania» 12 (1952) 253-300; íd., *Historia interna de los índices expurgatorios españoles*, «Hispania» 14 (1954) 411-461; V. Pinto, *Los índices de los libros prohibidos*, HispSac 35 (1983) 161-191, con la tipología de los «índices» y de los catálogos del XVI-XVII. Mantienen todavía su valor las obras de H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn 1883 y *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts*, Tubinga 1886.

72. J.M. de Bujanda, *El primer «Índice de libros prohibidos»*, ScrT 16 (1984) 443-450, donde muestra que la existencia del *Índice* de 1547 se apoya en un error de interpretación. Véase, del mismo autor, *Index des livres interdits*, vol. V; Sherbrooke 1984: cf. I. Vázquez Janeiro, *Cultura y censura en el siglo XVI*, Anton 63 (1988) 26-73.

73. M. Andrés, o.c. en la nota 57, p. 612-629.

74. V. Pinto Crespo, *Nuevas perspectivas sobre el contenido de los Índices inquisitoriales hispanos del siglo XVI*, HispSac 36 (1984) 593-641.

había tenido el de Lovaina de 1551. En 1583 el inquisidor general, don Gaspar de Quiroga, publicó un nuevo *Catálogo de libros prohibidos*, al que se añadió el año siguiente, como complemento, un *Índice expurgatorio*, que indicaba los pasajes que tenían que eliminarse de las obras señaladas. Todos estos *Índices* no tuvieron como efecto perjudicar el ritmo vigoroso de la teología y de la mística castellanas; paralizaron por unos pocos años —dos o tres— la edición de libros espirituales. A pesar del desconcierto producido por la inclusión de nombres ilustres (san Juan de Ávila, san Francisco de Borja, Francisco de Osuna, el padre Granada, Bartolomé Carranza...), los autores espirituales prosiguieron la tarea, pero, eso sí, con mayor atención en la precisión del lenguaje: en los cuarenta últimos años del siglo, aproximadamente en el reinado del Felipe II, tiene lugar un verdadero *boom* del libro de espiritualidad, que conoce tres mil títulos. Fueron expresión a veces de la valentía del autor: fray Luis de León lo quiso manifestar al adoptar el emblema del árbol podado, con la divisa horaciana *ab ipso ferro*. Así, en la portada de *Los nombres de Cristo* (1583) aparece una encina «desmochada con hacha poderosa, que de ese mesmo hierro que es cortada cobra vigor y fuerza renovada».

En principio, no habría nada que objetar a una lista de libros peligrosos, intoxicadores. Hans Kühner[75] muestra que lo verdaderamente criticable del *Index Romanus* —así como de los hispánicos— era su montaje y su procedimiento: el que se confeccionase, a veces, alegremente y mediante el expediente de denuncia, o la indefensión del implicado, etc. Históricamente se dio alguna aportación positiva a la cultura en muchas de las prohibiciones inquisitoriales españolas, cuando, por ejemplo, razonaban la prohibición a veces con mucha firmeza intelectual y gran mesura, lo que nunca hicieron los *Índices* (de donde se deriva un ataque arbitrario a la razón humana).

Espero que nadie piense que estoy haciendo una apología de la Inquisición española o una justificación de las prohibiciones. Sólo estoy matizando algunos aspectos y señalando una actitud inquisitorial que históricamente alguna vez resultó positiva y acertada, ya que era limpia intelectual y espiritualmente[76]. Por lo demás, sé muy bien

75. *Índice de libros prohibidos. Supresión o reforma*, Barcelona 1966.

76. Cf. M. de la Pinta Llorente, *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España*, Madrid 1961, p. 119ss; íd., *La Inquisición española y los problemas de la intolerancia*, Madrid, vol. I, 1953, y vol. II, 1958; A. Paz y Melia, *Papeles de Inquisición. Catálogo y extractos*, Madrid 1947.

toda la miseria humana que hubo en torno a dicha institución, como pasa siempre con instituciones de tipo represivo y en una sociedad espiritualmente cerrada. Esta miseria humana —prescindamos de las denuncias, envidias, *odium theologicum* entre escuelas, presiones políticas, etc.— se manifiesta, por ejemplo, y de modo curioso en las diferencias que se aprecian de lejos entre el *Index Romanus* y el *Índice* español, y que obedecían a consideraciones de tipo político, como en el caso de la obra del cardenal Noris, ortodoxa para Roma, heterodoxa para España.

Capítulo segundo

EL CONCILIO DE TRENTO

I. El último concilio en régimen de cristiandad

La Iglesia contrarreformista y la teología controversista, esbozadas en el capítulo anterior, tienen como punto de partida el concilio de Trento. Trento, como todo concilio, siempre es un acontecimiento de Iglesia antes de ser un acontecimiento teológico. A pesar de ello, Trento ha pesado en la teología de los últimos cuatrocientos años de catolicismo romano. No significa que el desarrollo del tridentinismo, tal como se ha dado históricamente, sea la interpretación más feliz del concilio. A juicio de Giuseppe Alberigo, con la desaparición de la generación que protagonizó la doctrina y la disciplina conciliares, hacia 1590, tiene lugar un viraje en la orientación: las diversas tendencias en juego en la segunda mitad del siglo XVI dan paso a una progresiva y más rígida uniformidad, bien explícita ya en el XVII[1]. No faltan ejemplos concretos, desde las opciones teológicas y pastorales hasta las posiciones políticas. Así, en el campo bíblico, el concilio había confirmado la autenticidad de la Vulgata; pero Sixto V, en 1590, llegó a permitir sólo el uso de la Vulgata. La euforia teológica de los primeros maestros de Salamanca tiende a eclipsarse ante la obra de Belarmino, intento controversístico de presentar formas acabadas que desarrollan una eclesiología no explicitada por Trento. Se va imponiendo una concepción defensiva de la doctrina a causa de una presión social que favoreció un juridicismo que fue creciendo hasta el

1. Cf. G. Alberigo, *Du concile de Trente au tridentinisme*, Irén 54 (1981) 192-210; íd., *La réception du concile de Trente*, Irén 58 (1985) 311-337; íd., *L'episcopato del cattolicesimo post-tridentino*, CrSt 6 (1985) 71-92.

control absoluto ejercido por la Inquisición. Además, se acentuó la dualidad entre clérigos y laicos, de tristes consecuencias en todos los órdenes, empezando por el litúrgico, donde se extendió la pasividad de los fieles: más aún, considerados como menores, no se les facilitó familiaridad alguna con la Biblia, al tiempo que se hacían sospechosos en sus anhelos de interiorización; este conjunto favoreció la eclosión de las más variadas formas de piedad externa, con garantías de objetividad. Por otra parte, el clima quedó marcado por la formación del clero en seminarios especiales «conciliares» y, desde luego, por el autoritarismo eclesiástico, ya expuesto en el capítulo anterior, que desembocó en una hierocracia papal, de procedencia medieval y tendente hacia la creencia en la infalibilidad pontificia; incluso en el terreno político no faltan gestos muy expresivos: la deposición de Isabel de Inglaterra por el papa (1570), la condena de Sixto V de la teoría del «poder indirecto», elaborada por Belarmino, por ser demasiado limitada, el entredicho contra Venecia, lanzado por Paulo V (1606). De ahí la necesidad de distinguir Trento y el tridentinismo. La distinción supone estar atentos al modo de «recepción» del concilio, recepción que no es un acto jurídico o jurisdiccional por el que un concilio entra en vigor, sino «un acto orgánico en profundidad teologal y en fecundidad teológica». En palabras del padre Chenu, «la noción de recepción ha sido reducida, si no expresamente rechazada, cuando se ha sustituido todo eso por una concepción piramidal de la Iglesia como una masa totalmente determinada por su cúspide, donde, aparte del dominio de una espiritualidad intimista, no se hablaba demasiado del Espíritu Santo, a no ser como garante de la infalibilidad de las instancias jerárquicas. Por desgracia, esto fue lo que se produjo después del concilio de Trento, cuya recepción, primeramente realizada por una impregnación pastoral, de la que Carlos Borromeo era el heraldo, fue bloqueada por la recepción fixista de una Iglesia como sociedad perfecta, provista de poderes, que hallaba un prototipo en la monarquía absoluta. Estábamos todavía en esa eclesiología de Belarmino († 1621) cuando se inauguró el Vaticano II»[2].

Es innegable, por tanto, que la comprensión del Tridentino ha

2. M.-D. Chenu, *Un concile prophétique*, «Lettre» 325 (noviembre 1985) 16. El alcance de la obra de Carlos Borromeo aparece en su influjo en la península ibérica: cf. R. Robres Lluch, *San Carlos Borromeo y sus relaciones con el episcopado ibérico, especialmente a través de fray Luis de Granada y san Juan de Ribera*, Roma 1960.

sido siempre objeto de interpretaciones, más o menos interesadas. Pocos decenios después de su clausura nos hallamos con dos historias enfrentadas: la del servita Paolo Sarpi (1562-1623) y la del jesuita Sforza Pallavicino (1607-1667), calificadas de «un poco malévola» y de «complaciente», respectivamente, por Jean-Pierre Jossua[3]. A pesar de que utilizaron fuentes de primer orden, las visiones son contrapuestas. Sarpi ve el concilio como un instrumento para reafirmar la autoridad papal y como el medio de fijar definitivamente las divisiones confesionales. Pallavicino, con una visión apologética, descubre en el concilio el reencuentro del alma católica, inicio de una espiritualidad de reconquista. Al margen de esas historias primerizas, hoy el teólogo se puede beneficiar de una historia que no es «ni una acusación ni una apología»: la de Hubert Jedin, que tiene todas las garantías de un competente trabajo historiográfico, aunque también «complaciente»[4].

El teólogo puede acceder también hoy a las fuentes del concilio, publicadas por la «Görresgesellschaft». Esta magistral edición, iniciada en 1901, y todavía no terminada[5], permite a los historiadores

3. *L'écoute et l'attente. Journal théologique* II, París 1978, p. 14. Véase S. Bertelli, *Tridentinos y antitridentinos*, en *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el barroco*, Barcelona 1984, p. 73-88.

4. *Historia del concilio de Trento*, 7 vol., Pamplona 1972-1981. Gracias a esta obra «el tridentino se libera de una pátina persistente y engañosa que le habían procurado al mismo tiempo sus adversarios y defensores, y lo habían convertido en un *mito:* de decadencia, para unos; de rejuvenecimiento e inagotable fecundidad de la Iglesia, para otros (...). Este concilio fue ciertamente un hecho de proporciones y significado excepcionales, pero estuvo inserto en un determinado contexto histórico y, por tanto, sólo es comprensible si se estudia sin perder de vista el contexto y los condicionamientos subsiguientes» (G. Alberigo, *Reflexiones sobre el concilio de Trento*, Conc 7 [1965] 83). El mismo Alberigo se hace eco de la crítica que J. Lortz opone al planteamiento de la obra de Jedin, demasiado atenta a las vicisitudes externas del concilio y, sobre todo, a las político-eclesiásticas. En realidad la historia doctrinal y espiritual del concilio hasta ahora ha tenido un desarrollo insuficiente, que depende del progreso de los estudios sobre la historia de la teología y de la espiritualidad del siglo XVI. Sin salirnos del plano metodológico, A. Dupont pidió también una mayor atención al aspecto sociológico: cf. *Le concile de Trente*, en *Le concile et les conciles*, París-Chevetogne 1960, p. 195-243; íd., *Discours de clôture*, en *Il concilio di Trento e la riforma tridentina* II, Roma 1965, p. 525-539.

5. *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova Collectio*, 13 tomos, Societas Goerresiana, Friburgo de Brisgovia 1901-1961 (desde 1964, reedición anastática de los volúmenes agotados). Un óptimo complemento de la edición Görres, para el segundo período conciliar, es la del fondo de Reading, editado y

de la teología y del dogma aclarar muchos problemas relativos a la elaboración, sentido y alcance de los diversos decretos. Compromete a los estudiosos a no contentarse con el examen de los textos oficialmente fijados y consagrados en la recopilación de decretos, sino a examinar las dificultades, las condiciones de trabajo, las discusiones que precedieron a la redacción final.

Un trabajo sobre las fuentes, atento a la historiografía reciente[6], confirma el acierto de calificar el Tridentino como el último concilio en régimen de cristiandad[7]. Es verdad si se tienen en cuenta las intervenciones civiles, desde las del emperador hasta las de los señores de los pequeños Estados italianos. Pero la cristiandad estaba en plena mutación: el desafío de la reforma protestante, las guerras y rivalidades entre las potencias católicas —que tanto se hicieron notar en la apertura del concilio y en sus interrupciones—, los descubrimientos geográficos... todo hacía prever unos cambios muy radicales, a los que no fueron bastante sensibles los obispos y los teólogos: «nos quedamos atónitos ante la inconciencia de los padres del concilio de Trento frente al nacimiento del mundo moderno»[8]. Los disculpan parcialmente las servidumbres que pesaron en el orden político (obispos y teólogos subordinados a la voluntad de sus propios monarcas; el papado, como Estado temporal, inmergido en conflictos bélicos...), clara muestra de que se trataba todavía de un concilio de cristiandad, por fortuna el último. Sin embargo, por encima de los obstáculos políticos, hay que atribuir la ausencia del profetismo al carácter mo-

estudiado por C. Gutiérrez, *Trento, un concilio para la unión, 1550-1552,* 3 vols., Madrid 1981. Se puede hallar una cómoda edición manual de los decretos tridentinos en J. Alberigo, P.P. Joannou, Cl. Leonardi y P. Prodi, *Conciliorum oecumenicorum Decreta,* Friburgo de Brisgovia 1967, p. 363-427.

6. Cf. P. Brezzi, *Storia della storiografia del concilio di Trento negli ultimi cinquant'anni,* en *Il concilio tridentino: prospettive storiografiche e problemi storici,* Milán 1965, p. 1-31.

7. J. Leclerc y otros autores, *Trente* II, París 1981, p. 533.

8. M.-D. Chenu, *La funció profètica de la teologia,* QVC 66 (1973) 51. Ilustra la afirmación del padre Chenu, por ejemplo, el silencio del concilio ante el nacimiento del capitalismo moderno, que tantos problemas morales suscitaría a causa de los nuevos planteamientos económicos. Convencidos de que era suficiente la enseñanza escolástica, todo aquel mundo de prelados y de clérigos de Trento ¿no se daban cuenta de que aquella misma ciudad era un lugar de tránsito por el que pasaba hacia el imperio el metal precioso de las Indias? Un texto muy vivo en G. Alberigo, *Un informatore senese al concilio di Trento,* RSCI 12 (1958) 189: el 15 de octubre de 1551 pasan 108 *muli carichi d'argento tratto dall'Indie nuove.*

noconfesional y monocultural de la asamblea, preocupada por una seguridad doctrinal totalmente irrenunciable. Los padres conciliares se mantuvieron así en las zonas sacrales que la religión delimita y dejaron de dirigir su mirada y sus exhortaciones hacia aquellas manifestaciones en que surgían un hombre nuevo y una sociedad nueva en el seno de transformaciones económicas, sociales y culturales. Sin esa sensibilidad, los teólogos fueron incapaces de abarcar el ámbito total en que se realizaba la historia; se contentaron con las zonas sacrales de un universo destemporalizado. Tal actitud marcó el trabajo de Trento. Por no haber percibido la dimensión profética de la teología, después de cuatro siglos, se llegaron a producir unos desgraciados tratados *De novissimis,* y los postridentinos merecieron la crítica de enseñar sólo ideología alienadora: la escatología era una evasión del mundo y no la potencia histórica de la esperanza.

II. Los protagonistas del concilio

Es fácil calibrar el peso que tuvo en Trento la mentalidad mediterránea. A pesar de que Italia proporcionó el mayor número de miembros a las sesiones de los padres y a las congregaciones de teólogos[9], no se mantuvo la preponderancia del elemento italiano, porque éste no constituía un bloque uniforme dócil a las directrices de los legados. Las intervenciones de los obispos italianos en el campo doctrinal a menudo fueron genéricas o sumarias y, a veces, aparentemente de tono filoprotestante; en cambio, la contribución de teólogos como Seripando —sensible al evangelismo erasmiano— y de otros miembros de órdenes religiosas[10], que incluso representaban escuelas diver-

9. G. Alberigo, *Cataloghi dei participanti al concilio di Trento editi durante il medesimo,* RSCI (1956) 345-373; 11 (1957) 49-94; íd., *I vescovi italiani al concilio di Trento* (1545-1547), Florencia 1959.

10. P. Cherubelli, *Il contributo degli ordini religiosi al concilio di Trento,* Florencia 1946; D. Gutiérrez, *Los agustinos en el concilio de Trento,* CDios 158 (1946) 385-499; íd., *Seripando teólogo y legado en el concilio de Trento,* CDios 178 (1956) 62-104; V. Carro, *Los dominicos y el concilio de Trento,* Salamanca 1948; A. Walz, *I domenicani al concilio di Trento,* Roma 1961; B. Oromí, *Los franciscanos españoles en el concilio de Trento,* Madrid 1947; G. Odoardi, *I Francescani Minori Conventuali al concilio di Trento,* «Il concilio di Trento» 2 (1943) 298-311; 3 (1947) 21-46; R. Varesco, *I Fratri Minori al concilio di Trento,* «Archivum Franciscanum Historicum» 41 (1948) 88-160; 42 (1949) 95-158; Ilarino di Milano, *I Fratri Minori Capucini e il concilio di Trento,*

sas, no dejó de hacerse sentir positivamente. Pero, en último término la participación hispánica fue la que ejerció una influencia más decisiva, hasta el punto de hacer afirmar a Menéndez y Pelayo, no sin algo de ironía, que el concilio fue «tan español como ecuménico»[11]. La aportación catalana, sin embargo, debe calificarse de limitada y poco relevante, expresión normal de una teología en estado de postración[12].

Desde la perspectiva teológica convergieron en Trento las diversas escuelas doctrinales del momento —tomismo y escotismo, nominalismos ya decadentes, agustinismo y teología humanista— que defendieron sus posiciones en los debates. La confrontación entre los decretos dogmáticos y las opiniones expresadas por los teólogos mayores y menores durante las congregaciones particulares y generales nos revela que la corriente tomista —incluso en el rigidismo alimentado en Salamanca, donde teólogos tan prestigiosos como Cano y Soto se habían vuelto temibles inquisidores— fue la que marcó más profundamente el trabajo conciliar y los mismos decretos[13]. Sin embargo,

«L'Italia francescana» 19 (1944) 50-78; C. Linari, *Contributo dell'Ordine Teatino al concilio di Trento*, «Regnum Dei» 4 (1948) 203-299; para los jesuitas, cf. P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* II-2, Roma 1951, p. 501-533; M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez (1556-1565)* II, Roma 1964, p. 137-267.

11. *Historia de los heterodoxos españoles* II, Madrid 1956 (BAC 151), p. 334. Cf. C. Gutiérrez, *Españoles en Trento*, Valladolid 1951; íd., *Trento, un concilio para la unión (1550-1552)*, Madrid 1981. Una visión sintética es ofrecida por B. Llorca, *Participación de España en el concilio de Trento*, en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* III-1, Madrid 1980, p. 385-513. A causa de su interés testimonial y documental, cf. A. Luis, *La actuación de los teólogos españoles en Trento vista a través del «Opus Dogmaticum contra haereticos pseudoreformatos» de san Alfonso M. de Ligorio*, RET 6 (1946) 127-147. También algunos obispos españoles que no asistieron al concilio hicieron su valiosa aportación; es el caso de santo Tomás de Villanueva, bien analizado por A. Llin en CDios 198 (1985) 881-903.

12. M. Batllori, *Reflexions sobre la cultura catalana del Renaixement i del Barroc*, en *A través de la història i la cultura*, Montserrat 1979, p. 137-139. Véase, en lo que se refiere a las islas Baleares, *Mallorca en Trento*, Palma de Mallorca 1946, con dos estudios del mismo M. Batllori sobre la aportación de Jerónimo Nadal y de *lo bisbe Jubí* al concilio.

13. Venancio D. Carro —con un tono más panegírico que crítico— habla del «triunfo de santo Tomás en Trento» (*Los dominicos y el concilio de Trento*, Salamanca 1948, p. 133-137), que se hizo notar en las controversias sobre el pecado original, sobre la justificación y sobre la doctrina sacramental. Limitándonos a esta última, debemos reconocer que, para responder a las aserciones protestantes, el concilio se contentó con adoptar —dejando al margen los términos escolásticos de «materia» y «forma»— la enseñanza de santo Tomás y la del decreto de Florencia para los armenios. En el caso concreto de la presencia real en la eucaristía, la expresión conciliar dependió de la

otras corrientes teológicas ejercieron un considerable influjo en el concilio, como el agustinismo y, en conexión con él, la teología humanista, cuyas exigencias se notaron en las discusiones sobre el pecado original y la justificación[14]: en estos temas, la asamblea se defendió contra toda tentación erasmista, tolerada a menudo por la generación que Paulo III había promovido al cardenalato en 1535 (Contarini, Sadoleto, Pole) y a la que se añadiría sobre todo Seripando.

Todo dependía de los teólogos que preparaban los esquemas[15]. Las órdenes antiguas y nuevas pusieron a disposición del concilio sus mejores hombres: Cano, Soto, Catarino, Carranza, dominicos; Seripando, agustino —primero, teólogo conciliar, y después cardenal y legado—; Salmerón, Laínez y Pedro Canisio, jesuitas. La aportación de los franciscanos observantes, de España, y de los conventuales, de Italia, es digna de mención especial. Las discusiones en general se mantuvieron en los límites de la moderación, sin que faltasen algunos incidentes de relieve y algún apasionado intercambio de epítetos. Por otra parte, las discusiones prueban, indirecta pero eficazmente, la plena libertad de que gozaban los miembros del concilio[16].

Este clima permitió tomar posiciones frente a las impugnaciones de los protestantes, no sólo conminando contra las proposiciones heréticas, sino también —por lo menos en cuanto a los dogmas principales en discusión— expresando de manera positiva la auténtica fe católica. De esta forma el concilio ponía fin al estado de «incerteza teológica» (*theologische Unklarheit*, según la expresión de Lortz) de la teología pretridentina, derivado de las dificultades de distinguir lo que era el *depositum fidei* de lo que sólo era opinión de escuela, y ofrecía orientaciones seguras en que basarse, ya en la predicación e instrucción del pueblo, ya en la elaboración teológica. Los decretos

terminología escolástica y de su noción de «substancia». Se tenía miedo de que el lenguaje patrístico suscitaría serios problemas. Algunos obispos insistían en que el término «transubstanciación» era reciente; lograron que el concilio no lo hiciera entrar en la definición dogmática y que sólo lo declarase «muy apto» para expresar el efecto de la consagración; G. Chysens, *Présence réelle eucharistique et transsubstantiation*, Irén 32 (1959) 420-435.

14. G. Toffanin, *L'Umanesimo al concilio di Trento*, Bolonia 1955.

15. Cf. H. Lennerz, *De Congregationibus theologorum in Concilio Tridentino*, Gr 26 (1945) 7-21.

16. Cf. H. Jedin, *La politica conciliare di Cosimo I*, RSIt 62 (1950) 484ss; íd., *Libertà di parole e di voto al concilio di Trento*, «Humanitas» 11 (1956) 608-627.

dogmáticos del concilio de Trento no son sólo el resultado de una renovación teológica, sino un indiscutible punto de llegada; fueron objeto de interpretaciones variadas, en función de la recepción o la lectura que se hizo del concilio. Éste se limitó a exponer la doctrina católica de manera concisa, rechazando demostraciones y evitando desarrollar todas las implicaciones que contenía. Es el caso, por ejemplo, de la relación entre la gracia y el libre albedrío[17]. Sobre algunas cuestiones, luego, como el primado del papa y la doctrina de la Iglesia o las relaciones entre el papado y el episcopado, el concilio no tomó posiciones, porque la investigación teológica todavía no había llegado a aquel acuerdo que se requiere para una definición conciliar. Era inevitable, por tanto, que la teología postridentina se preocupara de indagar y profundizar los problemas no desarrollados o dejados abiertos por el concilio.

III. Teología y dogma

En el imponente monumento dogmático que nos ha dejado, el concilio de Trento no se pronunció con la misma firmeza en todos los puntos que formuló. El conocimiento de las fuentes invita a la prudencia. El trabajo teológico no consiste en urgir, indebidamente a veces, el texto de los decretos para hallar en los mismos la confirmación de tesis preestablecidas. Tiende a buscar, gracias a las exposiciones de los padres y teólogos, cuál era, en aquella época, el tema que se debía debatir, el estado de la cuestión[18].

Hay todavía otra observación metodológica. Los estudios recientes sobre la noción de *anatema* tienden a cuestionar las «notas» teológicas con que se deben cualificar los diversos cánones del concilio de Trento. En febrero de 1547, cuando se decidió publicar, sobre los sacramentos en general y sobre el bautismo y la confirmación, treinta cánones seguidos de un anatema, el dominico Ambrosio Catarino

17. No es extraño que en el momento más duro del debate *De auxiliis,* sobre este tema se recurra a los textos conciliares: F. Cereceda, *Recurso a las actas del Tridentino en la lucha «De auxiliis»,* EE 14 (1935) 257-269.

18. Véase J.M. Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica,* Herder, Barcelona 1979, p. 49-71, donde expone los criterios interpretativos que guían el estudio de los cuatro puntos que él analiza: Escritura y tradición, pecado original, justificación y eucaristía; en ellos se descubre la «punta tendencial» o intencionalidad del concilio.

hizo la siguiente observación: «Todos estos artículos de Lutero se deben condenar como heréticos.» Esta frase sugiere una concepción más amplia que nuestra noción de herejía[19]. Como mostró P.F. Fransen, la doctrina de cada uno de los cánones, con su anatema correspondiente, no es necesariamente de «fe divina» en el sentido preciso del término[20]. Cada caso se tiene que estudiar en sí mismo. Las proposiciones de «fe divina» irrevocables, en las que la Iglesia compromete toda su autoridad, deben distinguirse de las conclusiones teológicas, de las proposiciones llamadas de «fe eclesiástica», de las decisiones que afectan la disciplina general, que un día la Iglesia podría revisar y cambiar. Es una razón más para tener en cuenta, no sólo las introducciones generales que preceden los cánones, sino también las observaciones y las explicaciones dadas por los padres conciliares durante la elaboración de los decretos. En los textos tridentinos, deben distinguirse en primer lugar los cánones y la doctrina, dividida en *capita doctrinae*. Según ha mostrado Jedin, los *capita* contienen una amplia exposición de la doctrina de la Iglesia, tal como era aceptada comúnmente por todas las escuelas. En cuanto son introducción a los cánones, sitúan estas definiciones, más o menos independientes una de otra, provocadas por una posición contraria a Lutero, Melanchthon y más tarde Calvino, en un cuerpo de doctrina más coherente.

IV. La fragmentaria doctrina de Trento

Los padres de Trento se dejaron guiar preferentemente por las exigencias de la lucha antiprotestante más que por el interés de ofrecer una visión orgánica del misterio cristiano. Se comprueba, por ejemplo, a propósito de la Iglesia, sobre la que sólo propusieron elementos

19. Nuestra noción rígida de herejía atañe de hecho, después de la reforma de Gregorio VII, a toda idea o actitud *qui Romanae Ecclesiae non concordat.* Además, cuando se afirma que la «Iglesia romana» nunca ha errado, conviene precisar que «Iglesia romana» es convertible en «sede romana» o «papa». Por último, la conciencia progresiva de que Roma es una instancia de juicio antes que un testimonio creyente representa la victoria del papado sobre la corriente conciliarista, ya derrotada en el momento tridentino. Cf. Y. Congar, *Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs,* RScPhTh 60 (1976) 105-106.

20. *Réflexions sur l'anathème au concile de Trente,* EHhL 29 (1953) 657-672; cf. también P. F. Fransen, *L'autorité des conciles,* en *Problèmes de l'autorité,* París 1962, p. 59-100.

ocasionales y fragmentarios en muchos decretos[21]. El punto de vista del que se partió fue la reforma protestante, que exigía un esclarecimiento doctrinal de unos puntos concretos, y no la presentación completa y exhaustiva de todos los puntos. Esta orientación, sustancialmente asistemática y fragmentaria, después se vio confirmada por los acontecimientos externos al concilio, el cual, además de durar dieciocho años con largas interrupciones entre período y período, vio sucederse a cinco papas y contó en total con trece legados pontificios distintos.

Sin embargo, la aplicación «romana» del Tridentino no reconoció su perfil asistemático. «El cuerpo de las decisiones conciliares fue presentado como exhaustivo, completo y definitivo (...) Mientras, por un lado, se afirmaba intransigentemente la autoridad del concilio, aislándolo cada vez más de la fecunda tradición anterior, por el otro lado se perfilaba una tendencia a interpretar cada vez más amplia y libremente las decisiones tanto dogmáticas como disciplinarias, integrándolas de acuerdo con principios y perspectivas a menudo distintos e incluso opuestos a aquellos de los que había partido el concilio»[22].

Ello no significa que la obra dogmática no se organice según un orden, a diferencia de los decretos de reforma, fruto de una difícil gestación. Los decretos dogmáticos definen una economía que tiene su articulación. Lo dibujó, desde el comienzo del concilio, con una perfecta seguridad de exigencia religiosa, Marcello Cervini: después del pecado original, seguían los caminos de salvación, es decir, la obra de la gracia. El misterio de la liberación o de la reintegración del hombre, una vez iluminado, pedía la teología septenaria de los sacramentos, realizadora de la obra salvadora a través del tiempo. Pero, si es verdad que el concilio tuvo «un cuidado especial en condenar y anatematizar los principales errores de los herejes de nuestro tiempo, y de presentar y enseñar la verdadera doctrina católica» (sesión XXV) sin pretender formular la doctrina entera, ello supuso un esfuerzo, que la teología postconciliar no aprovechó. En vez de repensar su propio «sistema» a la luz de los decretos dogmáticos, abandonó los elementos más innovadores de aquellas formulaciones (la justificación) y favoreció una «exasperación» de los enunciados que subrayaban las divergencias con los protestantes: septenario sacramental, sacerdocio ministerial, dimensión sacrificial de la misa...[23] Parece que una de las causas de dicha desviación se halla en la prohibición de publicar las actas del concilio: se temía que los protestantes pudiesen hallar en ellas argumentos polémicos. Y la consecuencia fue «aislar las decisiones de Trento del acontecimiento conciliar, deshistorizándolo y favoreciendo una lectura empobrecida del mismo»[24].

21. G. Alberigo, *L'ecclesiologia del concilio di Trento*, RSCI 16 (1964) 227-242.
22. G. Alberigo, art. cit. en la nota 4, p. 86.

1. *La doctrina de las autoridades: Escritura y tradición*

Desde el principio, el concilio quiso tomar posición ante la regla profesada por Lutero para discernir las verdades que hay que creer: *Scriptura sola*[25]. El decreto sobre la Escritura y la tradición se resiente todavía de las disputas, confusas a menudo, en torno al tema de la «tradición» o de las «tradiciones», ya que la tradición dogmática se halla mezclada, en el uso corriente, con tradiciones de orden ritual y disciplinario[26]. Si se afirma que la Escritura y la tradición poseen la misma autoridad y deben ser recibidas con una idéntica adhesión de fe (*pari pietatis affectu*), será necesario que alguien las interprete: de ahí la necesidad de lo que se denominó a partir de los siglos XVIII y XIX, magisterio eclesiástico, llamado a ser la «regla próxima» de la fe[27]. La formulación tridentina se prestaba así a una evolución que favoreció la autoridad de la Iglesia, y singularmente la papal: «en la teología de un Tomás Stapleton, por ejemplo, en la espiritualidad de san Ignacio, en

23. Cf. P. Eyt, *L'ordre du discours et l'ordre de l'Église. Hypothèse sur les structures profondes d'un text des Controverses du Bellarmin*, BLE 73 (1972) 229-249. Para los sacramentos, cf. A. Duval, *Des sacrements au concile de Trente*, París 1985.
24. G. Alberigo, *La réception du concile de Trente*, Irén 58 (1985) 328.
25. Cf. G.H. Tavard, *Écriture ou Église. La crise de la Réforme*, París 1963; la respuesta de Trento se expone en las p. 285-304.
26. Y. Congar, *La Tradición y las tradiciones*, 2 vol., San Sebastián 1964; para la posteridad del problema, véase C. Wackenheim, *Écriture et tradition depuis le concile de Trente: histoire d'un faux problème*, RevSR 55 (1981) 237-252.
27. Cf. E. Vilanova, *El magisterio de la Iglesia en la enseñanza de la teología*, en G. Dumeige, *La fe católica*, Barcelona 1965, p. IX-XXXII. En el protestantismo, el intérprete de la Escritura fueron las facultades de teología; había muchas facultades de teología, y sus orientaciones eran tan discordantes que su autoridad no podía imponerse universalmente. En el catolicismo, en cambio, el papa es uno solo y sus decisiones son irrevocables.

la orientación de las controversias de Roberto Belarmino, y hasta quizá en la teoría de Suárez que equipara las definiciones de la Iglesia con nuevas revelaciones, el valor de las decisiones de la autoridad aparece como incondicionado y verdaderamente divino. En lugar de concebir la tradición como una referencia al pasado, se tiende a considerarla en relación al magisterio actual de la Iglesia»[28]. Firmemente sentado este principio, el concilio definió el canon de los libros sagrados, y fue declarada auténtica, es decir, con valor oficial, la traducción latina de la Biblia hecha por san Jerónimo (la Vulgata)[29]. Finalmente, como norma para la interpretación de la Escritura y contra el principio de inspiración individual de los protestantes, se afirmó la opinión común de los santos padres y el juicio de la Iglesia. Podemos decir, con Josep M. Rovira Belloso, que el concilio es «abierto» en cuanto a la determinación del contenido de las tradiciones, al significado profundo de la noción de inspiración y a la autenticidad de los libros canónicos, y «cerrado» respecto de la lista de estos libros canónicos y de su integridad[30].

2. *La doctrina del pecado original*

El decreto sobre el pecado original declara que Adán por su culpa perdió la justicia y la santidad original y, en consecuencia, su naturaleza queda transformada en algo peor (*in deterius commutatum*): una interpretación feliz del texto lleva a considerar el pecado original como la realidad decadente del hombre o como la decadencia del origen divino querido por Dios, y al mismo tiempo como la discordancia con la finalidad divina a la que está llamado, decadencia y discordancia iniciadas en el origen de la humanidad[31]. El sacramento del bautismo elimina radicalmente el pecado de Adán transmitido al

28. Y. Congar, o.c. en la nota 26, I, p. 286-287. En virtud de esta doctrina, el papa adquiere una situación inexpugnable, ya que escapa a todo control, incluso al juicio de la Escritura, puesto que es él quien la interpreta (Tillich).

29. La decisión marginaba la edición del Nuevo Testamento de Erasmo, más crítica que la de san Jerónimo, y que los reformadores habían utilizado.

30. O.c. en la nota 18, p. 90.

31. J.M. Rovira Belloso, o.c. en la nota 18, p. 150. Para los desafíos lanzados actualmente a las fórmulas tridentinas, cf. A. de Villalmonte, *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975*, Salamanca 1978.

género humano «por generación, no por imitación». Permanece todavía en el hombre, incluso después del bautismo, la concupiscencia, que no es, como entendía Lutero, un pecado en el sentido verdadero y propio, sino que, procedente del pecado, es una inclinación al mal. El decreto quiere huir tanto del pesimismo luterano sobre la total corrupción de la naturaleza humana, como de un optimismo de sabor pelagiano. Por este camino, el catolicismo puede predicar una ascesis radical, pero no es «puritano» respecto de la vida normal[32].

En los debates sobre el pecado original, la intervención de los españoles insistió en que María había sido concebida sin pecado. Es sabido que el cardenal Pacheco juzgó que era el momento oportuno para que el concilio declarase el dogma de la inmaculada Concepción, a lo que la mayoría no se mostró favorable. Hay que decir que ésta tampoco pretendió negar el privilegio de María, ni siquiera al tratar de la universalidad del pecado original.

3. *La doctrina de la justificación*

En respuesta a la *fides sola* y a la justificación «imputativa» de Lutero, los tridentinos analizaron como nunca los elementos teológicos de este dogma, con método riguroso y penetración profunda. Se sucedieron cinco proyectos y la discusión fue severa: se rechazó el primero, del franciscano castellano Andrés de Vega; después fracasó la tesis de Seripando sobre «la doble justificación», intento de acercamiento exagerado a la concepción luterana de la justificación. Tras largas discusiones, en que se notaron las diferencias de escuela teológica, fue promulgado el decreto sobre la justificación, que se define como «el paso del estado en que el hombre nace hijo del primer Adán al estado de gracia». La doctrina católica de la justificación es expuesta en un lenguaje penetrado por un profundo aliento espiritual, en que la voluntad de formular de modo positivo la doctrina prevalece sobre la voluntad de una pura y simple condena[33]. El tema era decisivo: según

32. En la distinta concepción del pecado original, se halla el fundamento de la distinción de Jean Guitton, que caracteriza al catolicismo como una búsqueda de *plenitud* y al protestantismo como una voluntad de *pureza*; cf. E. Vilanova, *L'Església signe de contradicció*, en *Testimoni de la nostra fe. Diàleg entre cristians espanyols*, Barcelona 1966, p. 167-190.

33. Cf. H. Rondet, *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966, p. 229-240; sobre las

la fórmula de los reformadores, este *articulus stantis aut cadentis ecclesiae* creaba el verdadero cisma; no era posible armonizar las dos formas de religión surgidas de dos interpretaciones irreconciliables. La doctrina reformada cree que el hecho de dirigirnos a Dios o de recibir su gracia es un acto receptivo, por el que Dios nos da algo, mientras nosotros permanecemos pasivos del todo; la doctrina católica mantiene que tenemos que obrar y prepararnos a recibir la gracia, que tenemos que colaborar con Dios[34]. La doctrina definida en Trento se convertirá en punto de partida de la reflexión teológica de la época barroca: las pesadas disputas *De auxiliis*, por ejemplo, replantean —desde un enfoque particular y en el seno de la ortodoxia— algunos de los puntos que oponen el catolicismo y el protestantismo, confrontados a partir de la doctrina de la justificación.

4. *Los sacramentos*

El que, según los reformadores protestantes, la pertenencia de los elementos exteriores (sacramentos) a la verdadera Iglesia —y, por tanto, la visibilidad de la Iglesia— sólo sea discernible en función de la fe, explica que los padres tridentinos quisiesen ser muy precisos en la formulación de la doctrina sacramental. Afectaba a la misma «esencia» de la Iglesia católica: salvaguardar dicha esencia, a base de condenar unos errores determinados, era la intención del concilio. No pretendió formular una doctrina completa y exhaustiva de los sacramentos, ni siquiera —a pesar de la petición de Seripando— definir qué era un sacramento. Ello obliga a los estudiosos a ser cautos al utilizar las enseñanzas de Trento, ya que no representan una teología acabada y

dificultades de los padres tridentinos (nominalismo, lagunas, ausencia de los reformadores, olvidos teológicos), véase H. Küng, *La justificación según Karl Barth*, Barcelona 1967, sobre todo p. 104-108. Rovira Belloso (o.c. en la nota 18, p. 153-244) concluye que el concilio únicamente intentaba afirmar la justificación en el justo, frente a la mera «imputación» de los reformadores; mientras que alguien puede pensar que el análisis detallado y completo que el autor hace de la elaboración doctrinal sobre la justificación no queda compensado por estas conclusiones tan sobrias, yo celebro verlas ahora, no como una repetición de tópicos sensatos, sino como una adquisición bien fundamentada y enriquecida con matices que habrá que tener en cuenta en ulteriores estudios. Para la significación de la fe en el decreto sobre la justificación, con un análisis riguroso del texto, cf. D.D. Očvirk, *La foi et le Credo*, París 1985, p. 41-47.

34. P. Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, París 1970, p. 241-242.

definida sobre la naturaleza y significación de los sacramentos[35].

El primer punto que se debía clarificar era el de la institución de los sacramentos por parte de Jesucristo[36]. La formulación conciliar, que se ha prestado a tantos debates y a tantas distinciones interpretativas, pide considerar que Jesucristo, por medio de su ser humano y divino, por su cruz y su resurrección, y en virtud de su voluntad explícita de institución, fundó la Iglesia como presencia representativa de su salvación. En la medida en que hizo esto, quedaron también fundamentalmente instituidos, por Jesucristo mismo, los sacramentos como realizaciones de esa presencia victoriosa de la gracia en orden a las situaciones decisivas de los individuos. En esta interpretación no hay que exigir como fundamentalmente necesario para todos los sacramentos el momento histórico en que Jesucristo habría pronunciado las palabras instituidoras[37].

Un segundo punto que reclamaba la atención del concilio era el de la eficacia de los sacramentos, vista desde la iniciativa de Dios y desde las disposiciones del hombre. Las disposiciones humanas no entran en competencia con la gratuidad del don, aunque son necesarias, siempre que el sujeto sea capaz; éste sería el sentido de la expresión polémica —y algo ambigua— de *non ponentibus obicem*, que tanto escandalizó a los reformadores. A partir de ahí, la controvertida expresión *ex opere operato* significa que, si los sacramentos se muestran eficaces, es porque no son más que la visibilidad del don de Dios, que «está indicando dónde se halla el verdadero fundamento de la gracia en el sacramento: no se halla sólo ni principalmente en las disposiciones y la fe del hombre, sino en la libre iniciativa de Dios, que actuará incluso cuando estas disposiciones personales no sean posibles»[38]. «Los signos sacramentales, entonces, con su capacidad para expresar y hacer palpable para el hombre su vinculación con la pasión de Jesucristo, vehiculan una acción del propio Jesucristo que va más allá de lo que

35. J.M. Castillo, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Salamanca 1981, p. 320-325.

36. Cf. A. Palenzuela, *Los sacramentos de la Iglesia*, Madrid 1965, p. 323-355.

37. Cf. K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964.

38. J. Lligadas Vendrell, *La eficacia de los sacramentos. «Ex opere operato» en la doctrina del concilio de Trento*, Herder, Barcelona 1983, p. 249. La obra es una magnífica relectura de Trento, que —siguiendo el camino marcado por L. Villette— sitúa la economía sacramental en la perspectiva de la eficacia, perspectiva aguda y polémica, y también muy actual, como muestra el autor (p. 252-258).

ellos son capaces de mostrar y constituyen, por tanto, un momento de ruptura de la cotidianidad de la vida cristiana (...). Pero esa ruptura no implica entrar en un mundo distinto y separado, sino que se sitúa en el interior de la misma vida cristiana, en continuidad con la fe y la caridad que el hombre ejerce»[39].

En oposición a la postura de Lutero y Calvino, que habían limitado a dos los sacramentos, Trento define el septenario[40]. Tres de los sacramentos —bautismo, confirmación y orden— tienen como efecto, además de la gracia, el llamado *carácter sacramental*[41], que da estabilidad al cuerpo eclesial. Esta doctrina, además, afecta al tema, suscitado por los reformadores, del sacerdocio de los fieles y del sacerdocio ministerial. Se sabe que católicos y protestantes reaccionaron ante el mismo cayendo en un lamentable unilateralismo, aunque de signo distinto: mientras que el unilateralismo protestante era herético, el católico sólo era erróneo. Esta distinción es justificada por el padre Congar a partir de dos razones: *a*) incluso allí donde la tendencia a identificar la Iglesia con la jerarquía era más patente en el ámbito católico, la afirmación del aspecto institucional nunca excluyó la dimensión de comunidad constituida por los bautizados; *b*) en cambio, el unilateralismo protestante en contra del sacerdocio ministerial afectó la misma «estructura» de la Iglesia, comprometiéndola en su mismo «ser». El unilateralismo en favor de la institución jerárquica no es más que una cuestión de acento, toca la «vida» de la Iglesia; no afecta a su «ser», sino a su «plenitud»[42].

A lo largo del concilio, se debatió la problemática sobre los siete sacramentos: hoy nos podemos beneficiar de los trabajos históricamente críticos del padre André Duval para precisar el alcance exacto de las formulaciones tridentinas[43]. El decreto sobre la eucaristía de-

39. Ibíd., p. 251.

40. Y. Congar, *La idea de sacramentos mayores o principales*, Conc 31 (1968) 24-37; J. Dournes, *Para descifrar el septenario sacramental*, ibíd., p. 75-94.

41. E. Ruffini, *El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia*, Conc 31 (1968) 111-124.

42. *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, p. 64-70, 150-172.

43. *Des sacraments au concile de Trente*, París 1985. Ya que la obra es una recopilación de estudios, algunos fechados antes de 1981, véanse las orientaciones bibliográficas de J. Leclerc y otros autores, *Trente* II, París 1981, p. 668-673. Para la eucaristía, véase también J.M. Rovira Belloso, o. c. en la nota 18, p. 246-342; M. Gesteira, *La eucaristía en el concilio de Trento*, «Communio» 7 (1985) 251-271. Para la penitencia, J. Bernhard, *Le sacrement de pénitence au concile de Trente*, «Revue de Droit canonique» 34 (1984) 249-273, donde muestra que el decreto tridentino sobre la penitencia no es una verdadera síntesis doctrinal y que no puede tomarse como fundamento para pretender que la obligación de confesar todos los pecados mortales antes de comulgar es de derecho divino; B. de Margerie, *La mission sacerdotale de retenir les péchés en liant les pécheurs: Intérêt actuel et justification historique d'une exégèse tridentine*, RevSR 58 (1984) 300-317.

finió, contra las posiciones de Calvino y de Zuinglio, la presencia real de Cristo bajo las especies del pan y del vino, en una concepción tributaria de la escolástica que, aun evitando su lenguaje, destaca más la «causalidad» que la «celebración». Los artículos y cánones eucarísticos fueron despachados en un mes. Después, se pasó al papa la decisión sobre la concesión de la comunión con el cáliz a los laicos, que era pedida por los husitas en el siglo XV[44], y por último salió el laborioso decreto sobre la misa como sacrificio[45]: se decía lo esencial, en contra de la doctrina protestante que reservaba el nombre de sacrificio a la inmolación de Cristo en la cruz. Pero se dejaron muchos interrogantes abiertos: la misa, sacrificio propiciatorio, ¿se tiene que caracterizar como oblación o como verdadera inmolación? ¿Cómo se debe definir el sacrificio? En los textos conciliares hay una prudente reserva.

El tratamiento de la penitencia se presentaba como el complemento necesario del decreto sobre la justificación. A pesar de sus dimensiones, se comprueba que —junto con el texto de la extremaunción— fue regulado y votado en un mes. Como hemos observado, esta prisa invita a «desconfiar prudentemente de toda interpretación mayoritaria»[46]. Si lo esencial fue dicho para el dogma, no se puede afirmar lo mismo para esos dos sacramentos. Por ejemplo, quedaron cuestiones abiertas sobre el tema de la confesión privada —defendida por Melchor Cano— o sobre los problemas teológicos referentes a la «atrición» en el proceso penitencial. Y también sobre las divergencias acerca del sentido de la extremaunción: ¿es un sacramento de los enfermos o un sacramento de los moribundos?

Aparentemente, si juzgamos por la longitud de los debates, el sacramento del orden debía haber recibido un tratamiento de favor. De hecho, después de meses de discusiones se llegó a una solución de

44. Cf. G. Danneels, *Comunión bajo ambas especies*, Conc 2 (1965) 145-149.

45. Cf. H. Holstein, *La Cène et la messe dans la doctrine du sacrifice eucharistique du concile de Trente*, en *Humanisme et foi chrétienne*, París 1976, p. 649-662.

46. A. Duval, o.c. en la nota 43, p. 241.

compromiso sobre el «derecho divino» del episcopado. Si el derecho divino de los obispos no fue definido formalmente, como querían los episcopalistas, un acuerdo entre españoles y franceses permitió una fórmula modesta que salvaguarda el poder del papa: «los obispos son escogidos por la autoridad del romano Pontífice»[47].

Los principios fundamentales de la teología del matrimonio aparecen, después de una laboriosa discusión, en el decreto *Tametsi* sobre los matrimonios clandestinos. Otras cuestiones, en cambio, quedaron en suspenso: signo sacramental, materia y forma, ministro, identidad del contrato y del sacramento. Sobre este último punto, hoy queda claro que no nos podemos apoyar sin precaución en los trabajos de Trento para afirmar, como se hizo después, que, en los bautizados, un contrato auténtico de matrimonio está dotado ya de carácter sacramental (sean las que fueren las circunstancias y las disposiciones que acompañan la formación del contrato). Los trabajos del concilio dan pie a desarrollar una teología más compleja y más adaptada a la situación actual; el padre Duval muestra al menos su posibilidad[48].

V. Visión recapituladora del concilio

A juicio de Jedin, las definiciones del concilio se deben entender como la respuesta del magisterio eclesiástico al protestantismo considerado en bloque. Son menos la declaración de una ruptura provocada por la edificación de una Iglesia evangélica que una ruptura proclamada desde el bando católico. En tales condiciones, los decretos constituyen la señalización de una frontera «entre la verdad y el error»[49].

Una frontera: el concilio se esfuerza principalmente por juzgar los errores doctrinales contenidos en la enseñanza de los reformadores.

47. G. Alberigo, *Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini*, en *Il concilio di Trento e la riforma tridentina* II, Roma 1965, 471-523. El portavoz de la posición española fue el arzobispo de Granada, Pedro Guerrero, gran apóstol de su diócesis, que aparece siempre en primera línea en las discusiones conciliares: cf. R. García Villoslada, *Pedro Guerrero representante de la reforma española*, en ibíd., I, Roma 1965, p. 115-155.

48. O.c. en la nota 43, p. 281-313.

49. H. Jedin, *Historische Randbemerkungen zum Thema Tridentinum und Wiedervereinigung*, en Roessle Cullmann, *Begegnung der Christen. Festschrift Otto Karrer*, Stuttgart 1959, p. 450.

No decidió cuestiones controvertidas en el seno del pensamiento católico romano[50]. En este contexto, los cánones del concilio son la columna vertebral de sus definiciones. En cuanto a los decretos que acompañan los capítulos doctrinales, constituyen la norma en orden a la predicación y no cambian en nada el carácter limitativo de las definiciones hechas para clarificar lo que es «católico» y lo que no lo es. Se quería acabar con una incertidumbre doctrinal. Desde el punto de vista teológico, con ello no bastaba para responder de un modo válido a las cuestiones propuestas; a lo sumo, sirvió para que los que tenían que propagar la verdad católica dispusiesen de las armas adecuadas para hacerlo[51].

Se dio una precisión sobre los temas planteados por los reformadores, pero con ellos no hubo diálogo. La Iglesia romana se retiró a sus posiciones y se parapetó en ellas como en una fortaleza. Ya no fue posible discutir sobre la base de la Escritura, aunque fuera reconocida por unos como una autoridad primaria y por otros como una autoridad secundaria; podemos preguntarnos qué significaría una discusión entre unos que leían la Escritura en la lengua original y la estudiaban para hacerla asequible al pueblo, y otros que, habiendo declarado que la traducción de la Vulgata no contenía error, excluían todo estudio basado en las lenguas originales.

Sin embargo, los protestantes no fueron ignorados en el concilio; fueron invitados al mismo, aunque en esas condiciones no creyeron que podían asistir de un modo útil. Desde la perspectiva romana, la reconciliación tenía que hacerse por vía del retorno, según la fórmula de Sadoleto, la única vía posible para resolver el cisma.

Además, al Tridentino le debemos otro límite en lo que hoy llamamos las relaciones de la Iglesia con el mundo, inspiradas primero en una actitud de resistencia y después de desconocimiento, lo cual

50. Ibíd., p. 456. Los padres rechazaron la certeza de la gracia en su forma luterana, pero no decidieron entre escotistas y tomistas en este tema. Igualmente renunciaron a pronunciarse sobre las tendencias galicanas o episcopalianas que se hacían notar en el concilio. No se preocuparon de saber si dos especies comunicaban mejor la gracia que una sola.

51. Ibíd., p. 457 y 459. Cf. H. Jedin, *Das Konzil von Trient und der Protestantismus*, «Catholica» 3 (1934) 137-156. El autor escribe: «Fue el mérito de los Eck, Cochlaeus, Fisher, Fabri, Emser, Alveld, haber trazado una línea de separación en el curso de esos primeros tiempos en que las cosas eran poco claras y embrolladas. Había naturalmente poco deseo de comprensión, ya que se trataba esencialmente de subrayar lo que separaba» (p. 148).

supuso para la Iglesia romana el peligro de ver reducidas sus fronteras al ámbito clerical. Ni siquiera el dinamismo misionero, notable por su vigor y riqueza, consiguió ampliar el horizonte «mediterráneo» de la Iglesia postridentina: basta pensar en la controversia de los ritos chinos o en la del Estado cristiano en América del sur. Los padres conciliares no se dieron cuenta de que ya no era suficiente, para el catolicismo, recuperar el equilibrio medieval; había que intentar expresar un sistema nuevo, capaz de realizar la síntesis entre los valores cristianos y la situación histórica nueva en que se hallaba. Esta perspectiva, que sin duda exigía valentía, se quedó al margen del concilio. La obsesión de responder a la doctrina luterana redujo ciertamente el alcance del Tridentino. Hubo de ser el postconcilio el que se abriera a la misma problemática eclesiológica que los padres no habían afrontado. Y es que radicalmente la cuestión planteada por Lutero era una problemática religiosa personal: una angustia religiosa que, sólo en un segundo tiempo, iría acompañada de críticas a la Iglesia. Esta observación es indispensable para comprender el significado del concilio de Trento.

VI. Canales para la perdurabilidad tridentina

Cuando se clausuró el concilio, Pío IV asumió la responsabilidad de la aprobación global e integral de las decisiones tridentinas, pero su aplicación efectiva, aunque limitada a los países católicos romanos, dependía —sobre todo para los decretos disciplinarios— de la aceptación de los diversos poderes políticos a menudo celosos de sus soberanías territoriales[52]. De ahí que concilio y postconcilio —a pesar

52. El aspecto canónico de la aplicación del Tridentino a la Iglesia universal ha sido estudiado por G. Fransen, *L'application des décrets du concile de Trente. Les débuts d'un nominalisme canonique*, «L'année canonique» 27 (1983) 5-16. El autor muestra cómo la reforma tridentina, llevada a término con tenacidad por la curia romana, con la autoridad de los papas reformadores, fue seguida de cerca por la Congregación del concilio, creada poco antes. Ésta tuvo un papel determinante, sobre todo para interpretar los textos conciliares. De ahí la insistencia sobre la ley positiva que se convirtió casi en la única fuente del derecho canónico y sobre la interpretación literal de la ley. La perspectiva voluntarista de la ley dominó, por el influjo de los moralistas y en particular de Suárez. En este contexto, la idea de jurisdicción se extendió y el estado religioso conoció una gran evolución. El esquema de la *societas perfecta*, con la ayuda de la centralización de la Iglesia, impactará el derecho de la Iglesia en comparación con el

de ser complementarios— se deban distinguir. Más aún: el postconcilio no fue únicamente la aplicación del Tridentino, sino también obra de creación y como tal supuso unas opciones que no coincidían siempre con el espíritu del concilio. Ello se explica por la distinta «recepción» del concilio a que nos hemos referido. Cuando el concilio entró en la historia, en vez de vivir «un proceso de recepción por asimilación de sus decisiones a la tradición eclesial, se erigió en norma de esa misma tradición»[53]. Según Alberigo, los miembros de la curia romana, para la parte disciplinaria y moral, y los teólogos «romanos», para la doctrina, así como los responsables de la Compañía de Jesús y sus teólogos, expresan «una objetivación progresiva, una racionalización y una sacralización del cristianismo»[54].

Estas orientaciones son el fruto de haber privilegiado, en el ámbito teológico, el teísmo cristiano, en detrimento de la cristología y de la pneumatología. Se manifestó en el acento dado al *De Deo uno*, tratado que en el postridentinismo adoptó un carácter filosófico; aparece en el creciente volumen que toma la moral y la casuística; se hace patente *en una imagen de la Iglesia rígida y cerrada, a base de potenciar* las tesis políticas sobre la monarquía, la jerarquía, la obediencia. ¿Cuáles son los canales que crean y perpetúan esa mentalidad?

1. *Los seminarios*

La aplicación de las normas tridentinas sobre la constitución de los seminarios era clave para conseguir la perdurabilidad del concilio: se tenía que asegurar lo que Jedin llamó «la educación unitaria del clero»[55]. El capítulo 18 del decreto sobre el orden, de la sesión XXIII de 15

derecho estatal. Así tuvo lugar un conceptualismo jurídico muy fuerte.

La aplicación del concilio en los diversos países conoció unas complejas vicisitudes en función de los intereses políticos de los soberanos correspondientes. Para la historia de esta aplicación en la Península ibérica, cf. B. Llorca, *Aceptación en España de los decretos del concilio de Trento*, EE 39 (1964) 341-360, 459-480; para Barcelona, con todas las conflictividades en el ámbito de los religiosos, cf. J. Bada, *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Herder, Barcelona 1970.

53. G. Alberigo, *Du concile de Trente au tridentinisme*. Irén 54 (1981) 205.

54. G. Alberigo, *Profession de foi et doxologie dans le catholicisme des XVème et XVIème siècles*, Irén 47 (1974) 12.

55. H. Jedin, *Il significato del concilio di Trento nella storia della Chiesa*, Gr 26 (1945) 135; véase para todo este tema, J.A. O'Donohoe, *Tridentine Seminary Legis-*

de julio de 1563, había establecido la erección de seminarios para la formación de los clérigos, sobre la base de lo que había previsto el cardenal Pole para Inglaterra. Cinco meses después de dicha prescripción, en Italia ya se fundó el seminario de Pavía, seguido gradualmente de muchos más, entre los cuales sobresalen el romano (febrero 1565) y el milanés[56]. La ejecución de las normas tridentinas no fue en este caso ni universal ni inmediata, se demoró durante todo el siglo XVII y en algún caso hasta el XVIII, pero constituyó uno de los aspectos más significativos de la reforma que quiso implantar el concilio. Una importante aportación fue la que ofrecieron las nuevas congregaciones religiosas, sobre todo los jesuitas, y, en Italia, los somascos, aunque sus colegios no eran seminarios «conciliares».

En España, la introducción de los seminarios, en la época de Felipe II, se convierte en una obra de «interés nacional»[57]. Parece ingenuo atribuirlo a un puro regalismo o a una maliciosa intención de intervenir en el régimen interior de la Iglesia, por parte del rey. Obedecía más bien a la ideología general de la época, alabada por el mismo episcopado, que, además, necesitaba la ayuda económica de la corte; no es extraño que de ésta proviniese todo lo referente a los seminarios: permiso de formación, aplicación de rentas y beneficios y la misma ratificación de sus beneficios. Buscar una explicación del fenómeno supone profundizar un poco en el ambiente y en las necesidades en que se desarrollaba la vida de la Iglesia española a fines del XVI y durante todo el XVII[58]. A causa de un conjunto de limitaciones, que provenían de la severa disciplina interna, de la pobreza material y del tono doméstico que adquirieron, los seminarios cumplían muy deficientemente su misión de formar al clero. La falta de un profesorado adecuado fue decisiva, de manera que, en la mayoría de

lation, its sources and its formation, Lovaina 1957; íd., *The Seminary legislation of the council of Trent,* en *Il concilio di Trento e la riforma tridentina* I, Roma 1965, p. 157-172.

56. P. Paschini, *Le origini del Seminario Romano,* en *Pontif. Athen. Seminarii Romani Commentarium 1932-1933,* Ciudad del Vaticano 1933, p. 3-32, reproducido en *Cinquecento romano e riforma cattolica,* Roma 1958; A. Bernareggi, *Le fondazioni del Seminario di Milano,* en *Humillitas* 7-10, p. 197-208; 228-234; 260-263 y otros ensayos en esta miscelánea publicada de 1928 a 1935, y A. Rimoldi, *Le Istituzioni di S. Carlo Borromeo per il clero diocesano milanese,* ScC 93 (1965) 427-453.

57. F. Martín Hernández, *Los seminarios españoles. Historia y pedagogía. I (1563-1700),* Salamanca 1964, p. 148-154.

58. M. Fernández Conde, *España y los seminarios tridentinos,* Madrid 1948.

los casos, los seminarios se convirtieron en un medio de educación elemental, más que de formación literaria y científica.

En los seminarios prácticamente se afirmó un tipo único y elemental estándar, de formación espiritual e intelectual[59]. Además, la institución de los seminarios, sobre todo en el paso de residencia-colegio, como se dio al comienzo, al de centro docente, contribuyó al empobrecimiento de las facultades teológicas que existían en las universidades. Aceleró el proceso —ya en fase de actuación por otros motivos— de separación entre la cultura eclesiástica (que se fue replegando sobre sí misma) y la cultura civil, con la limitación siempre creciente de las posibilidades de diálogo, teniendo en cuenta la diferencia de lenguaje cada vez más notable y profunda. En la edad media, en cambio, y en la misma prerreforma, a causa de la común matriz cultural, constituida por la cultura que los eclesiásticos y los laicos recibían en los mismos ambientes (*trivium-quadrivium*-universidades), el diálogo era desde luego más fácil[60]. El fenómeno de la disociación cultural se acentuó en España donde, como hemos indicado, la monarquía estableció rigurosas aduanas culturales con el fin de preservar la unidad religiosa de la Península, amenazada por la Reforma. Haber superado el contagio de la Reforma y al mismo tiempo haber vertebrado intelectualmente la Contrarreforma tuvo un precio para la Iglesia hispánica: el encierro cultural, causa y efecto de la formación clerical dada en los seminarios, de un nivel pobre y provinciano. Las consecuencias afectaron a la cultura civil del país, que, carente de estímulos, no siguió un desarrollo normal en el momento

59. Ello no significa que se diera una uniformidad monolítica. Véase, por ejemplo, la diferencia de orientación dada por san Carlos Borromeo y la de los seminarios en Francia a partir de los que iniciaron en 1642 san Vicente de Paúl y Jean-Jacques Olier, sin olvidar el fundado por san Juan Eudes en Caen (1643): cf. G. Trudo, *Seminario Carolino y Seminario Sulpiciano. Organización e inspiración pedagógica,* «Seminarios» 17 (1962) 295-319. El hecho de que el Tridentino hubiese impuesto la obligación del seminario diocesano, no al papa y a sus organismos centralistas, sino a los obispos, explica que la concepción y la realización de los seminarios diocesanos haya sido distinta en los diversos países: véase C. Sánchez Aliseda, *La doctrina de la Iglesia sobre los seminarios desde Trento hasta nuestros días,* Granada 1942, p. 51-96.

60. Véase una sucinta información en L. Sala Balust, *La formación clerical. Bosquejo histórico,* «Seminarios» 22-23 (1964) 11-35, donde lamentablemente el autor no plantea el problema del diálogo entre cultura eclesiástica y cultura civil. En cuanto a la formación del clero secular y a la teología en la prerreforma, con referencias a los colegios mayores, precursores de los seminarios, cf. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI* I, Madrid 1976, p. 197-220.

en que se decidían en el resto de Europa las orientaciones hacia la modernidad, y también afectaron la cultura eclesiástica, que quedó insensible a las exigencias de los nuevos tiempos.

2. *La predicación*

Aunque el decreto sobre la predicación de 17 de junio de 1546 sea de orden disciplinario[61], no hay duda de que la predicación es un verdadero «lugar» teológico de un alcance inmenso. Teología y predicación son funciones de la comunidad de la Iglesia, orientadas a la comprensión de la palabra de Dios. La predicación la anuncia en la situación concreta; como tal es una actualización de la Palabra que quiere llegar a cada hombre en su existencia particular. Por ello, tiene cierto sentido restrictivo. La teología, en cambio, elabora las cuestiones en un plano más general. No se mueve en el campo de un hablar directo, sino en el campo de una reflexión sobre la Palabra; primariamente no es una invitación a someterse a la misma obedientemente, sino una invitación a una reflexión crítica de lo que se propone al teólogo. La tendencia más restrictiva y selectiva de la predicación se complementa con una tendencia más sistemática y universal. La teología es como la «dimensión reflexiva» de la predicación y, en la práctica, ésta se convierte en un amplificador de las orientaciones doctrinales que tienden a desbordar el ámbito escolar.

Por eso, el decreto, aunque su intención era recordar a los obispos y párrocos la obligación personal de predicar, en función de la residencia, y reglamentar el derecho de palabra de los religiosos, estaba llamado a tener un gran peso en la difusión de la mentalidad contrarreformista y en la reestructuración del universo católico impulsada por Trento.

Aunque no contamos con una historia completa de la predicación en el siglo XVI, podemos beneficiarnos de trabajos parciales, como el de Antonio Cañizares en lo que se refiere a la predicación en España[62]. A partir de su análisis, nos damos cuenta de que Trento y la

61. J. Leclerc-Ch. Lefebvre, *Latran V et Trente* I, París 1975, p. 282-283, 451-454. Cf. A. Larios, *Reforma de la predicación en Trento,* «Communio» 6 (1973) 223-283.

62. A. Cañizares Llovera, *La predicación española en el siglo XVI,* RHCEE 6 (1977) 189-266, donde recoge, en un primer apartado, los tratados sobre la predicación *(Ars praedicandi),* muy numerosos en la época, y las obras de materiales para la predicación.

Inquisición son las dos columnas del siglo XVI hispánico. Y tenemos la sorpresa de comprobar que la reforma y la renovación de la predicación es, en la Península, anterior al decreto tridentino. La reacción contra una predicación deficiente surge de la Universidad de Alcalá y de lo que representa: exponentes preclaros de dicha reacción son santo Tomás de Villanueva y san Juan de Ávila[63], quienes, por encima de una retórica formal, presentan el mensaje bíblico con gran naturalidad. No se preocupan por la ortodoxia católica o la doctrina «segura», aunque la herejía ya apuntaba. No era una predicación que ofreciese «seguridades» intangibles, a base de un moralismo que insiste en preceptos insoportables y que se mueve en la llamada pastoral del miedo, muy extendida en los siglos del barroco[64]. Con el pretexto del contagio protestante, la predicación empezó a perder su fuerza evangelizadora, y pasó a ser una denuncia de peligros, detectora de herejías y fustigadora de los pecados del pueblo. En lugar de potenciar la Escritura, como el mismo Trento había proclamado, se pasa a una «predicación conformista, prudente, legal, dogmática, autoritaria, absolutista, segura, abstracta, que poco tiene que ver con las profundidades de la vida, moralizante, antropocéntrica, de miedos, represiva, extraña, adornada retóricamente»[65].

Un primer aspecto que hay que señalar es el carácter antirreformista de la predicación. Manifiesta un interés en destacar el contenido católico de la fe, con peligro de intelectualizarla desmedidamente. Si lo que se pretende es persuadir al oyente a aceptar unas verdades, habrá que estar muy atento a los métodos oratorios para lograrlo. La utilización de los métodos fue degenerando hasta quedarse en una oratoria divertida y grata, hinchada, pero vacía.

En el siglo XVII sobre todo, cada vez se impuso más el cultivo ampuloso de la oratoria, y las cuestiones de forma pasaron por encima de las de fondo. La predicación tendió más a suscitar el fervor religioso momentáneo o a comunicar una doctrina en orden a la instruc-

Para los siglos XVII y XVIII, véase F. Herrero Salgado, *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española,* Madrid 1971.

63. Cf. A. Cañizares, *Santo Tomás de Villanueva, testigo de la predicación española,* Madrid 1975; Á. Huerga, *El ministerio de la palabra en el beato Juan de Ávila,* en *IV Centenario de la muerte del beato Maestro Juan de Ávila,* Madrid 1969, p. 93-111.

64. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIème-XVIIIème siècles,* París 1983, p. 369-547.

65. Art. cit. en la nota 62, p. 258.

ción más que a una conversión. Esta orientación en manos de predicadores de poca talla y mal formados en unos seminarios deficientes se convirtió en el ridículo «gerundismo», satirizado más tarde por el padre Isla en la conocida *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas* (Madrid 1758), prohibida por la Inquisición en 1760.

Santa Teresa de Jesús ofrece un buen testimonio de la problemática de la predicación en el siglo XVI: «Hasta los predicadores van ordenando sus sermones para no descontentar. Buena intención tendrán, y la obra lo será; mas así se enmiendan pocos. Mas, ¿cómo no son muchos los que por los sermones dejan los vicios públicos? ¿Sabe qué me parece? Porque tienen mucho seso los que predican. No están sin él, con gran fuego de amor de Dios, como estaban los apóstoles, y así calienta poco esta llama; no digo yo sea tanta como ellos tenían, mas querría más de la que veo»[66]. La opinión de santa Teresa merece particular atención, porque no era de los que huían de los sermones, ni de los que sólo estaban dispuestos a escuchar a los buenos predicadores o iban seleccionando a quienes los tenían que predicar, más preocupados por satisfacer sus deseos que por escuchar al Espíritu. Suspiraba porque hubiese predicadores inflamados en el amor de Dios; pero sabía escuchar en las palabras de cualquier predicador a Dios, que por ellas hablaba[67].

A pesar de tales limitaciones y el proceso de degeneración del siglo XVII, Trento había dado pie a un florecimiento real de la predicación como parte integrante del despertar pastoral. Sensible, entre otros, a la misión predicadora fue, en Italia, san Carlos Borromeo, autor de ciento veintiséis homilías en vernáculo, y de diecisiete sermones para monjas. Defendió al predicador franciscano Alfonso Lupo, condenado a causa de sus diatribas proféticas a la manera de Savonarola, y también a Franceso Girolamo Panigarola, franciscano y después obispo, notable por su inteligencia y memoria.

El siglo XVI representó el siglo de oro de la predicación hispana. Podemos recordar, además de santo Tomás de Villanueva, arzobispo de Valencia († 1555), y de san Juan de Ávila († 1569), apóstol de Andalucía, ya citados, a los dominicos Alfonso de Cabrera, predica-

66. *Libro de la vida*, cap. 16, 7, en *Obras completas de santa Teresa de Jesús*, Madrid [6]1979 (BAC 212), p. 79.

67. Ibíd., cap. 8, 12 (o.c., p. 52).

dor de corte bajo Felipe II y Felipe III († 1598), y fray Luis de Granada († 1588), orador famoso y confesor de la reina de Portugal; al franciscano Antonio Guevara († 1545) y a los jesuitas Diego Laínez († 1562) y Alfonso Salmerón († 1585), predicador en Italia y provincial de Nápoles; a fray Luis de León († 1591) y a Pedro Malón de Chaide († 1598), agustinos; a san Juan de la Cruz (†1591) y a muchos más[68].

En el siglo XVII, España pasa el relevo a Francia, donde la predicación había cedido a las intemperancias de los oradores de las guerras de religión. Contra ellas reaccionó san Francisco de Sales (1567-1622), en una línea que seguirán, patrocinados por Luis XIV, Bossuet (1627-1704), Bourdaloue (1632-1704), Massillon (1663-1742), Fénelon (1651-1715), Grignion de Montfort (1673-1716)...[68a]

Una referencia a la predicación en los países catalanes nos confirma la fuerza de la predicación, desde una perspectiva cultural y política: «Los púlpitos y los escenarios fueron los vehículos más eficaces de nuestra castellanización lingüística desde el siglo XVI hasta el XVIII»[69]. «En los debates que, durante el siglo XVII, se promueven en torno al uso del castellano en los sermones de las diócesis catalanas y en no pocos documentos episcopales y sinodales que se refieren al tema, vemos muy acentuada una observación: la escasa eficiencia, e incluso la inutilidad, de cualquier labor homilética producida en lengua extraña. El efecto catequístico o misional era mínimo, y los eclesiásticos sensibles se daban cuenta de ello con alarma justificada. Cuando se extiende y se estabiliza la predicación castellana, el pueblo se habitúa a la misma, pero sin acabar de comprender bien las palabras del orador»[70]. El concilio de la Tarraconense de 1591 ya denunció el abuso de los sermones en castellano, que se consolidó en el siglo XVII. Contribuyeron a ello algunos concilios provinciales de la Tarraconense, sobre todo los de 1635-1636 y de 1636-1637, donde «la facción mitrada —ejecutora fidelísima de la política real— con mayoría aplastante de extranjeros, se empecinó en cuestionar la viabilidad del ca-

68. Véase un elenco bastante exhaustivo en A. Cañizares, art. cit. en la nota 62. Téngase presentes a los predicadores cuya obra no ha sido localizada, p. 254.

68*a*. Para la predicación en Francia, cf. el importante estudio de M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence, Rhétorique et «res litteraria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Ginebra 1980, donde presenta dos estilos, el del parlamento y el de la Compañía de Jesús, con un sentido de adogmático estudio sociocultural.

69. J. Fuster, *Heretgies, revoltes i sermons*, Barcelona 1968, p. 161.

70. Ibíd., p. 163.

talán como lengua normal de predicación»[71]. Este último concilio aprobó una constitución de compromiso: obligatoriedad del catalán en adviento y cuaresma, y poder discrecional concedido a los obispos para permitir el castellano en cualquier otra ocasión. El proceso de castellanización a través de la predicación fue desigual geográfica y cronológicamente: en Valencia, por ejemplo, la cuestión tomó otro volumen, tanto a causa de los obispos cesaristas como de ciertos grupos autóctonos.

3. *El Catecismo romano*

En el curso del concilio, la idea de redactar un *Catecismo* apareció pronto. En su prólogo —donde se presentan las intenciones de los padres— hay una clara alusión a los numerosos *Catecismos* con que los reformadores, no contentos con la sola propaganda oral, se infiltraban en el pueblo creyente; en segundo lugar, hay un no menos explícito reconocimiento a los autores católicos que se dedicaron a componer *Catecismos*, «excelentes por el espíritu de piedad y por la seguridad de doctrina»[72]. Pero no era suficiente. Frente al veneno de los *Catecismos* heterodoxos, los padres del Tridentino «juzgaron que se tenía que contraponer un antídoto eficaz al mal tan peligrosamente difundido. Por ello, junto con la gigantesca obra de exactas definiciones de los principales artículos de la fe católica, acordaron redactar un formulario seguro y un método de fácil y eficaz presentación de las doctrinas elementales del cristianismo»; y al lado de los *Catecismos* católicos, «consideraron los padres de máxima importancia publicar, con la misma autoridad del concilio, un nuevo catecismo en que los

71. Joan Llopis - Vicent Pitarch, *Predicació*, en *Gran enciclopèdia catalana* 12, Barcelona 1978, p. 40.

72. Se sabe que el catecismo es una creación del tiempo de reformas religiosas. Arrancando de Gerson, en la prerreforma católica, la idea toma cuerpo gracias a la *devotio moderna* y el humanismo; será acogida por las Iglesias protestantes con las que tendrá lugar una verdadera «batalla de los catecismos»: cf. J.C. Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, París 1967; G. Bedouelle, *Nascita del catechismo*, «Communio» (ed. italiana) 67 (1983) 34-52. En cuanto a la Península ibérica, véase Á. Huerga, *Sobre la catequesis en España durante los siglos XV-XVI*, AST 41 (1968) 299-343; J.R. Guerrero, *Catecismos de autores españoles de la primera mitad del siglo XVI (1500-1559)*, RHCEE 2 (1971) 225-260.

párrocos y los que se dedican a la enseñanza de la religión pudiesen encontrar normas seguras para la cultura cristiana y para la edificación espiritual de los católicos»[73].

El Catecismo nació destinado *ad parochos*, es decir, a un estamento eclesiástico de buena cultura. Sin embargo, algunos pedían también a Trento, y esperaban conseguirlo, un *Catecismo popular* o, para ser más exactos, diversos *Catecismos*, según las categorías o los niveles religioso-culturales de los destinatarios. El concilio se hizo eco de tales peticiones y quiso atenderlas; pero el proyecto no maduró.

Así, pues, en la línea de un decreto sobre la predicación —vista más desde una perspectiva disciplinaria que teológica—, con el *Catecismo*, los padres intentaron responder a los protestantes y consagrar las iniciativas catequísticas aparecidas por doquier. En un principio, algunos pensaron aprovechar parte del texto de Pedro Canisio, pero se impuso el plan de hacer una obra original[74]. Y durante el segundo período conciliar ya se creó una comisión: a los españoles, «los más seguros en la fe», les fue confiada la explicación del credo, mientras que a los franceses y a los doctores de Lovaina les fue encomendado el comentario al padrenuestro.

No habiéndose podido terminar el trabajo en el momento de clausurarse el concilio, a fines de 1563, Pío IV lo confió a una nueva comisión que trabajaría bajo la dirección de su sobrino, Carlos Borromeo[75]. El *Catecismo romano* fue promulgado por Pío V el 14 de sep-

73. *Catecismo romano*, trad., introd, y notas de P. Martín Hernández, Madrid 1956 (BAC 158); p. 13-14; cf. P. Rodríguez y R. Lanzetti, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio del Catecismo del concilio de Trento (1566)*, Pamplona 1982; íd., *El manuscrito original del Catecismo Romano*, Pamplona 1985; la importancia del Catecismo romano se hace evidente en G.J. Bellinger, *Bibliographie des Catechismus Romanus, ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos, 1566-1978*, Baden-Baden 1983.

74. Ello no significa que los redactores no se sirviesen de fuentes, bien analizadas en el estudio de P. Rodríguez y R. Lanzetti, citado en la nota anterior. No deja de sorprender que, entre dichas fuentes, el *Catecismo* de Carranza, condenado por la Inquisición española y puesto en el *Índice* por Gregorio XIII, ocupe un lugar importante. Aunque menos conocida, otra fuente fue el *Catecismo* del católico alemán Ioannes Gropper, también condenado. Es un poco irónico que el *Catecismo* prototipo de la ortodoxia se inspirase —aunque fuese de forma limitada— en dos catecismos condenados por heterodoxia.

75. Para el papel decisivo que en esta comisión ejerció el dominico portugués F. Foreiro, cf. R. Lanzetti, *Francisco Foreiro o la continuidad entre el concilio de Trento y el Catecismo Romano*, ScrT 16 (1984) 451-458.

tiembre de 1566, es decir, menos de tres años después del final del concilio. Fue una obra colectiva, corregida y mejorada a lo largo de cuatro años. Al traducirse a las lenguas nacionales, cosa que se hizo muy rápidamente, disminuyó la publicación de otros catecismos que recibían entonces el título de *Doctrina cristiana*, un género literario que se mantuvo muy vivo en el siglo XVI.

El *Catecismo romano*, por la síntesis de los elementos que tenía que sistematizar y por las cualidades propias, constituyó un acontecimiento. Pero fue más un punto de partida que un término logrado. Lo prueba la publicación, en los últimos años del mismo siglo XVI, de dos catecismos de Roberto Belarmino, *Dottrina cristiana breve* (1597) y, al año siguiente, su *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana*, en la que el discípulo pregunta y el maestro responde; el éxito alcanzado (351 ediciones y traducciones en 58 lenguas y diversos dialectos, incluso de países de misión) muestra que el *Catecismo romano*, a pesar de su carácter oficial, no detentaba el monopolio[76]. Es cierto que el texto de Belarmino es más concreto y responde a las cuestiones prácticas que se plantean las personas simples: más conciso en las definiciones, y también menos bíblico y menos místico. Belarmino orienta la instrucción en función de una eclesiología institucional, hacia una

76. En Roma mismo, y en toda Italia, se difundieron también los catecismos de san Juan Leonardi († 1609) y del jesuita Achille Gagliardi († 1607), persona problemática a causa de su posición respecto de la «pasividad» de la contemplación (cf. G. Franza, *Il Catechismo a Roma, dal concilio di Trento a Pio VI*, Roma 1958). Por lo que se refiere a los países catalanes —donde se habían publicado, con anterioridad al *Catecismo romano*, el del obispo de Elna, Pere Màrtir Coma (1561) y el de Jeroni Joglar (1568), por mandato del obispo de Vic, Benet de Tocco, y antes una traducción catalana del *Catecismo* de san Juan de Ávila († 1569), el apóstol de Andalucía—, se difundieron después de Trento el del arzobispo de Valencia, Francisco de Navarra (1571), y el del obispo de Tortosa, Gaspar Punter (1595). Característica del País Valenciano fue la edición de catecismos dedicados a los moriscos convertidos, como los de los arzobispos Martín Pérez de Ayala (1566) y Juan de Ribera (1594). En los siglos XVII y XVIII, los catecismos más divulgados fueron el de Francesc Orriols, el del obispo de Elna, Jean Hervieu Basan de Flamenville (1698), continuación del de Pere Màrtir Coma, el de Francisco Antonio de la Dueña y de Cisneros, continuador del catecismo del obispo de Urgell, Simeón Guinda, el del obispo de Solsona, Rafael Lassala, y el de Francesc Mateu Esmandia (más de setenta ediciones), al mismo tiempo que se difundía la versión catalana del de Jerónimo Ripalda (1547). Cf. J. Perarnau - S. Misser, *Catecisme*, en *Gran enciclopèdia catalana* 4, Barcelona 1973, p. 753. Para la evaluación de los catecismos catalanes en el siglo XVIII, cf. J. Bonet Baltà, *L'Església catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, Montserrat 1984, p. 114-130.

Iglesia visible y romana, de acuerdo con su teología controversista. Hallamos, en el ámbito del catecismo, una ilustración evidente del cambio de interpretación de Trento, ya mencionado.

San Carlos Borromeo (1538-1584), que había convertido su diócesis de Milán en un lugar de experimentación del programa conciliar, potenció la actividad catequística[77]. En 1569, creó las cofradías o compañías de la doctrina cristiana que agrupaban a algunos de sus catequistas laicos, los cuales no utilizaban exclusivamente el *Catecismo romano*. Cuando llegó a Milán en 1566, encontró quince escuelas de catecismo; dieciocho años más tarde, en el momento de morir, había setecientas cuarenta. La experiencia de Milán se extendió por toda Italia[78] y en la misma Roma y, sobre todo, por el sur de Francia, donde César de Bus (1544-1607) y Jean-Baptiste Romillon (1553-1622) fundaron la Congregación de la doctrina cristiana, que se caracterizó por el tono afable y familiar —meridional, en último término—, con que llevaban a cabo su labor catequística; lo mismo se podría decir de las ursulinas, fundadas en Brescia en 1535 por santa Ángela Merici y que se propagaron inmediatamente a Francia, donde no tardaron en ayudar a los Hermanos de la doctrina cristiana en la formación de las muchachas.

Así el catecismo-manual quedó inscrito en el conjunto eclesiástico con el fin de renovar la transmisión de la fe, encargada a los padres. El punto de partida, sin embargo, podía favorecer una anemia peligrosa: para la salvación es necesario un cierto saber, y este saber debe ser aprendido ya en la infancia. Al alba de los tiempos modernos, no obstante, la familia cedió ante la escuela lo que afectaba a la educación de los hijos, incluida la educación cristiana. Así, la sustitución del catecismo adoptó diversas formas en relación con el desarrollo desigual de la escolarización. En los Países Bajos, por ejemplo, con los Hermanos de la vida común, la escuela aseguraba la instrucción religiosa; en las regiones poco escolarizadas —o, más modernamente, de escolarización «laica»— el catecismo se introdujo en el marco parroquial: el catecismo se presentó como la escuela dominical de

77. A. Giuliani, *La catechesi a Milano nel secolo di san Carlo*, ScC 112 (1984) 580-615.

78. En muchos lugares se crearon escuelas dependientes de especiales congregaciones, como en Bolonia la Congregación de la perseverancia, en estrecha relación con la Compañía de Jesús: cf. G. Lercaro, *La riforma catechistica post-tridentina a Bologna*, en *Ravennatensia* II, Cesena 1971, p. 11-24.

quienes no frecuentaban la escuela. Con el método de la memorización, los catecismos a menudo servían al mismo tiempo de manuales para aprender a leer.

La incapacidad de integrar la enseñanza elemental de la fe en la vida profunda de la Iglesia, celebrada en la liturgia, explica que muy pronto el catecismo quedase descolocado. El fenómeno convirtió el catecismo en una «institución» y la pedagogía de la fe quedó determinada por una concepción intelectualista que concede gran valor a la argumentación y a las definiciones rigurosas de los misterios, en detrimento del simbolismo y del lenguaje bíblico. Además, esta orientación subrayó en demasía la visión moralizante del cristianismo, sobre todo a partir de mediados del siglo XVII. Otra característica fue la clericalización creciente en la enseñanza catequética, ausente en las primeras realizaciones postridentinas, según el ejemplo de Milán. Estas evoluciones, no buscadas en el enfoque inicial del concilio, moldearon de modo muy decisivo la fe y la cultura, las mentalidades y los comportamientos de los cristianos europeos de la Contrarreforma[79].

4. *El Misal de Pío V y el Breviario romano*

La reforma litúrgica fue también objeto del concilio Tridentino. Con unos resultados inesperados: una cosa era salir de la confusión reinante, que favorecía deformaciones y abusos, y otra cosa era imponer un uniformismo rígido y sofocante, como el que conoció la época postridentina[80]. Las normas invocadas en Trento estaban lejos de soluciones uniformistas, ni siquiera imaginables en el contexto de la vida cristiana y de las concepciones teológicas del inmediato período conciliar, cuando la liturgia estaba muy conectada con las expresiones de la piedad popular[81].

A la manera como había actuado en otros campos, el concilio planteó el tema litúrgico en función de las denuncias protestantes y de los abusos de todos conocidos, pero sin la intención de ofrecer una

79. M. Venard, *Le catéchisme au temps des Réformes,* «Les quatre fleuves» 11 (1980) 41-55.

80. G. Alberigo, *Dalla uniformità liturgica del concilio di Trento al pluralismo del Vaticano II,* «Rivista liturgica» 69 (1982) 604-619.

81. H. Jedin, *Il concilio di Trento e la riforma dei libri liturgici,* en *Chiesa della fede, Chiesa della storia,* Brescia 1972, p. 391-425.

respuesta global. Además, la conciencia clara de que los padres constituían una asamblea de la Iglesia latina y occidental imponía respetar las tradiciones del cristianismo oriental. No deja de ser sintomático que las primeras propuestas de un Misal común fueran acompañadas por una actitud favorable al uso de las lenguas vulgares, factor indiscutible de diversidad y diferenciación[82]. En el momento de la conclusión del concilio, la revisión de los libros litúrgicos quedaba como un problema pendiente: Misal y Breviario, en primer lugar, como instrumentos indispensables para la reforma. La revisión fue confiada al papa, sin que el concilio diera criterios para llevarla a cabo, lo que dejaba la tarea a la discreción de la Sede romana. El único punto claro era que la revisión quedaba en manos del papado y no de los obispos particulares. Con ello, ¿el Tridentino expresaba una preferencia por una reforma litúrgica unitaria o simplemente creía que esta reforma, que el concilio no había logrado hacer, necesitaba una autoridad que no tenían los obispos? ¿La opción conciliar tendía a la unificación e incluso a la uniformización o era sólo una decisión instrumental para asegurar la reforma?

Responder a tales interrogantes no debe de ser tan fácil, cuando el mismo Jedin en su historia del concilio emite dos juicios contrarios: «no es exacto afirmar que el concilio de Trento ha producido la unificación de la liturgia de la misa»; y más adelante: «fue el concilio y no Pío V quien quiso el centralismo, que mortificó la vida litúrgica de las Iglesias locales»[83]. Probablemente, el concilio dudaba entre un régimen litúrgico pluralista, que venía de siglos atrás, pero que conocía una dura crisis, y un régimen unitario, que junto con la eliminación de los abusos, corría el peligro de empobrecer las diversas tradiciones. Esta incertidumbre iba ligada a la orientación eclesiológica aceptada por la mayoría de los padres[84].

Pío V promulgó el nuevo Breviario romano en 1568 y, dos años

82. Cf. H. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue vulgaire chez les premiers Réformateurs et au concile de Trente,* Roma 1950; J. Froger, *Le concile de Trente a-t-il prescrit de donner des explications en langue vulgaire pendant les cérémonies liturgiques?,* «Ephemerides liturgicae» 73 (1959) 81-115 y 161-205.

83. Textos citados por G. Alberigo, art. cit. en la nota 80, p. 611. Jedin, muy sutil, de hecho distingue «unificación» (obra del papa) y «centralismo» (obra del concilio).

84. Cf. H. Jedin, *Sull'evoluzione del concetto di chiesa nel XVI secolo,* en *Chiesa della fede, Chiesa della storia,* Brescia 1972, p. 677-679; G. Alberigo, *L'ecclesiologia del concilio di Trento,* RSCI 18 (1964) 227-242.

más tarde, el Misal romano; hacia fines del siglo instituyó también la Sagrada congregación de ritos, como instrumento institucional del centralismo litúrgico.

En la bula de presentación del nuevo Breviario afirma que la decadencia provenía de haber abandonado un originario (e imaginario) Breviario único. Prohíbe el Breviario del cardenal Quiñones y todos los demás, excepto los de más de doscientos años de existencia, para salvaguardar sobre todo los que utilizaban las órdenes mendicantes. De modo semejante, respecto del Misal. De esta manera, la imposición del Breviario y del Misal constituyó un momento decisivo de la «romanización» de la Iglesia occidental que permaneció católica, y de sus afiliadas en tierras de misión. Roma había superado las oscilaciones y las incertidumbres que habían sido una de las riquezas de Trento.

Para la lucha contra los protestantes, era necesaria una organización eclesial a escala universal y muy unitaria. Este criterio afectaba a la liturgia como elemento vivo de una eclesiología que, al considerar la Iglesia como «sociedad perfecta», buscaba una uniformización bajo la guía y el control romano. Sin que dicha orientación sea su causa directa, la liturgia no halló en la Contrarreforma el dinamismo escatológico que le habría dado una teología más bíblica y menos apologética: se fue concentrando en la eucaristía —que debía producir un notable florecimiento espiritual—, aunque ésta quedó apartada de su sentido comunitario a causa de un individualismo devocional. La eucaristía a menudo es vista más como un término que como un signo que acompaña a la peregrinación cristiana. La euforia del arte barroco parece favorecer esto: en la arquitectura de muchas iglesias se observa un gusto por crear un clima triunfal, como si se tratara de un palacio de un monarca absolutista y apasionado por la suntuosidad. En el ámbito germánico sobre todo (Austria, Baviera...), en muchos púlpitos aparece la figura de la Iglesia victoriosa, casi siempre con las insignias pontificias en actitud de lanzar el rayo de su anatema contra un hereje que se precipita hacia abajo. En muchos frescos y creaciones artísticas aparece la Iglesia sentada en un trono, gloriosa y mayestática, mientras que sus enemigos —Lutero y Zuinglio, los turcos y el demonio— intentan en vano abalanzarse contra ella. Esa triunfal mezcla de victoria terrena y resplandor celestial sirven al mismo tiempo para divinizar lo terreno y humanizar lo divino. La euforia del triunfo —tanto si brota espontáneamente como si se provoca artificialmente,

ya que ambas maneras son posibles— es el clima que quieren crear los artistas del barroco contrarreformista. Y hay que decir que no es el marco más apto para celebrar el misterio de la muerte y la resurrección de Cristo *donec veniat*.

Capítulo tercero

LOS INICIOS DE LA ESCOLÁSTICA BARROCA

I. Introducción

Barroco, ese término que calificó antes las artes plásticas que la literatura, se aplica hoy a la escolástica postridentina[1]. Si el barroco caracteriza la época que siguió al Renacimiento europeo — en la que los valores de la fantasía y de la imaginación se desbordan hasta una especie de desorden, aun manteniendo cierta seducción a causa de su suntuosidad y sus contrastes—, el término forzosamente puede trasladarse a la teología, que no deja de ser un elemento indispensable para el conocimiento de esta fase cultural. A pesar de la dificultad de fijar sus límites de aparición y desaparición —se puede aceptar, por lo menos como hipótesis de trabajo que ayuda a reconocer mejor las etapas, el tríptico del Renacimiento tardío, integrado por el manierismo, el barroco y el rococó, que corresponderían a los siglos XVI, XVII y XVIII—, he aceptado denominar barroca la escolástica contrarreformista, porque ella también intervino como causa y efecto en las profundas corrientes ideológicas que configuran la Europa de esos siglos[2]. Si el barroco consiste, en gran parte, «en variaciones, amplificaciones y aun caricaturas del Renacimiento, tomando de éste abundantes elementos, pero poniendo en cuestión su clave, esto es, el sentido de la unidad y la armonía»[3], no hay duda de que, a pesar de sus inicios serenos y sobrios, la teología cedió a lo que el padre Beltrán de Heredia llamó un «barroquismo dialéctico de pura fanfarria»[4]: aquella salud teológica de un Francisco de Vitoria se fue perdiendo como asfixiada por una hojarasca estéril o por una rutina que impedía valorar el sentido profundo de las cuestiones en su novedad, o por la pesadez de inacabables disputas o por una casuística moral envuelta en una retórica recargada. Así se condensa y se traba el complejo en que convergen, de modo concreto, la inquietud de la fidelidad al «depósito revelado» y a la autoridad divina restauradora de la institución eclesial y al mismo tiempo aquel cuerpo de hábitos y reflejos tradicionales que empiezan a disociarse culturalmente del medio humano de la época. Los teólogos, ciertamente, no dejaron de ser hombres del momento, que querían mantener una tradición cultural y una organización de la conducta religiosa, cada vez más sacudida por un movimiento de evolución que provenía de la cultura profana. Pero una asimilación o una contribución activa y personal al desarrollo de la modernidad naciente estuvo ausente todavía en el horizonte de esos teólogos, preocupados por defender apologéticamente el sistema de los conceptos tradicionalmente recibidos y de las tesis oficialmente profesadas, con lo que responden a las necesidades del cuerpo social estructurado aún según una nueva forma de cristiandad. Con aquella

1. El término de «escolástica barroca» fue utilizado por vez primera en 1928 por K. Eschweiler para designar el último estilo de pensamiento continental europeo, antes de que dicho pensamiento cayese en el juego del antitético sistema privado y representado por medio de la filosofía de los jesuitas españoles, que en el siglo XVI fue decisivo en casi todas las universidades europeas. Cf. F. Stegmüller, *Barockscholastik* en LThK² I, Friburgo 1957, col. 1269s. Me escribía el padre Chenu: «*Teología barroca:* quizá esta expresión ya había sido usada, no lo sé: en todo caso, yo la adopté hacia los años 1930-1940, por un procedimiento analógico, transfiriendo el vocabulario específico de una disciplina (aquí, el arte de la arquitectura y de la pintura) a otra disciplina. Acabo de leer un artículo de revista, en que se califica de "barroco" un tipo de espectáculo coreográfico. El barroco es la tentación de alcanzar lo invisible por los sentidos, gracias a cierta exuberancia. Como en toda analogía, la transferencia semántica sólo afecta a uno de los aspectos de las realidades paralelas. La "escolástica" desarrolla una conceptualización abstracta, diferente de la exuberancia del arte. El catolicismo dio la Contrarreforma y el barroco al mismo tiempo» (16 de enero de 1986).

2. Como límite de la teología barroca puede señalarse, en el campo católico, a Francisco de Vitoria, iniciador de la escuela de Salamanca y, en el campo protestante, a Melanchthon, padre de la ortodoxia; el límite final, en el protestantismo, coincide aproximadamente con la irrupción del pietismo, mientras que en el ámbito católico es difícil señalar un término fijo. Cf. R. Specht, *Escolástica del barroco,* en *Sacramentum mundi* III, Herder, Barcelona ³1984, col. 713.

3. J.M. Valverde, *Reforma, Contrarreforma y Barroco,* en *Historia de la literatura universal* 5, Barcelona 1984, p. 3. Para más matices y precisiones, véase el mapa de la conflictividad y las tensiones sociales coetáneas, manifiestas o latentes, que ofrece J.A. Maravall, *La cultura del Barroco,* Barcelona ³1983.

4. *La teología en nuestras universidades del siglo de oro,* AST 14 (1941) 28.

teología no se podía hablar de establecer la disciplina de una pureza íntima y creadora en lugar de las fórmulas recibidas: su tiempo era de consignas, de reacción autoritaria, de eclecticismo sabihondo, de dirigismo clerical y de pasiones de escuela. Ya es mucho que esos teólogos, con su sensibilidad, sea por el humanismo, sea por la reforma protestante, promoviesen un auténtico movimiento de renovación: empezó por el abandono del juego sutil de la dialéctica decadente y por el retorno a los autores de la gran escolástica, en los que la reflexión teológica tenía lugar en la perspectiva de la sistematización conceptual, pero apoyada en la Biblia y en los padres. Santo Tomás adquirió un gran prestigio, y su *Summa* se convirtió en el texto clásico de la formación teológica, suplantando el *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo. Florecían los comentarios a las obras de santo Tomás, y el hecho de que la Compañía de Jesús aceptase el tomismo como teología y filosofía de la orden contribuyó a difundirlo. La escolástica barroca no renunció al gusto por la especulación metafísica y por la síntesis sistemática, pero integró dicha perspectiva, con el recurso a las fuentes estudiadas críticamente, a los problemas de la época. En la segunda mitad del siglo XVI, se asiste al derrumbamiento de la síntesis medieval, porque el trabajo teológico se especializa. La escolástica barroca asume la crítica del humanismo, que pedía una vuelta a las fuentes presentadas según el texto original y también la exigencia del uso de la lengua latina clásica. Mientras los postulados de los humanistas afectaban más bien a la forma externa de la teología, las afirmaciones de los reformadores protestantes afectaron a la esencia de la metodología. Así aparece en primer plano la cuestión de las relaciones entre la Escritura y la tradición, de modo que ante la fórmula luterana de la *Scriptura sola*, los católicos centran sus reflexiones en la tradición y su interpretación. Esta actitud, que en algunos teólogos más repetitivos tomó un tono de tradicionalismo conservador, no impidió articular la tradición y el progreso. Ofrece un buen ejemplo de ello la escuela de Salamanca, donde Francisco de Vitoria, sensible a las exigencias de la crítica filológica y del humanismo, por haber estudiado en París en un clima saturado de ambiente erasmista y abierto al contacto con las fuentes positivas de la teología, concentró la reflexión en los nuevos problemas de la época como los que planteaban las conquistas coloniales, la guerra y el derecho internacional. También Salamanca fue la primera universidad en aceptar la imagen copernicana del mundo.

Es verdad, sin embargo, que al lado de esa orientación abierta y sana, la coyuntura histórica en que se halló el catolicismo de aquel momento impuso una espiritualidad de defensa y de reconquista[5], de la que nació una teología que procedía polémicamente, como ya hemos explicado. Ello confirma el vínculo íntimo entre condición cristiana y organización de la teología. Y es una buena prueba de que la mutación del marco histórico general, de sus coordenadas espirituales y culturales, empujaba a la Iglesia a adoptar una nueva actitud. No es sorprendente que la escolástica barroca, cerrada en su desconfianza ante la historia, que «otros» controlaban y guiaban, reaccionase instintivamente frente a la ciencia moderna, que cuestionaba de un modo incisivo su competencia tradicional de experta de lo humano. Por muchas razones, la ruptura fue menos violenta en el ámbito protestante que en el católico, en parte porque la tensa situación eclesiástica en los Países Bajos permitió la aparición de una «escolástica cartesiana reformada» y porque el protestantismo produjo en Leibniz un autor ecléctico que estuvo al nivel científico de los modernos, a pesar de profesarse intérprete de la tradición.

A raíz de la tradición, la escolástica barroca tenía que adquirir visión frente a la historia. Es verdad que Melchor Cano (1509-1560) dirá que la historia es uno de los «lugares teológicos». Para comprender su visión hay que considerar como punto fundamental de su teoría que la noción de historia es vista como un lugar «extraño» a la teología y diferente, por tanto, de los principios propios. La historia —como la «razón natural» o la «autoridad de los filósofos»— es un instrumento subordinado de conocimiento. La historia es un «almacén» de pruebas apologéticas muy útiles; pero el conocimiento cristiano tiene un estatuto propio por la adhesión a una autoridad externa. No es por azar el que la historiografía, a pesar de la aplicación

5. La «conquista del mundo» en Ignacio de Loyola y el «siempre más» pertenecen, como se trata de una «conquista», a la época de los «conquistadores» y son, por tanto, un desbordamiento de la propia plenitud, así como España, liberada de los «infieles» y unida ya, al sentirse en la plenitud de su fuerza, tiende a comunicar a todos su vitalidad. Teresa de Ávila y Juan de la Cruz constituyen la manera como aparece esta «conquista» en su vertiente interior, es decir, como una arriesgada y valiente vida caballeresca; así se explica que Teresa tienda primeramente a marchar a la «tierra de infieles» y más tarde en sus escritos e himnos piense y escriba en espíritu rigurosamente castrense y que los himnos de Juan de la Cruz estén estructurados en forma de arriesgadas aventuras en las alturas y profundidades de Dios. Cf. E. Przywara, *Teologúmeno español*, Madrid 1962.

de los métodos críticos, considere sobre todo la historia de la Iglesia en una perspectiva apologética. La revelación cristiana (con toda la ambigüedad que adquiere esta noción en la época moderna) está pensada en categorías no históricas que se pretende revestir de un carácter de evidencia. Dicha concepción puede compararse, sin duda, a un edificio amenazado de disgregarse progresivamente, a pesar de todas las reparaciones que se vayan haciendo hasta la primera mitad del siglo XX[6]. Por otro lado, explica que los teólogos se entretengan en agotadoras polémicas intracatólicas que, al tiempo que roban energías, llevan a un cansancio y a un descrédito de la teología, favorecido por el pesimismo ambiental y político del barroco hispánico. No es por casualidad —aunque las causas sean múltiples y complejas— el que, en esa época, las dos órdenes españolas, dominicos y jesuitas, expresen su mutua rivalidad, hasta los extremos de la disputa sobre la gracia, que con sus doscientos años de duración (1582-1748), entregó la Iglesia a la labor disolvente de los enciclopedistas. Melchor Cano, creador del primer método teológico propiamente dicho y teólogo de Carlos V en el concilio de Trento, luchó toda la vida apasionadamente contra la Compañía de Jesús recién fundada (en su diferencia del tipo monástico veía una señal del «Anticristo»). Báñez, durante mucho tiempo confesor de Teresa de Jesús, en sus *Scholastica Commentaria*, convirtió la doctrina de santo Tomás de Aquino en una doctrina de la voluntad mayestática y absolutamente eficaz de Dios (en la *praemotio physica*). Y, rivalizando con él, el jesuita Molina subrayó en la doctrina de santo Tomás la visión que tiene la majestad divina de todas las posibilidades de la creación (en la *scientia media*). De tal manera que desde ese momento aparecerá para siempre en santo Tomás mismo la extrema tensión que se da en la realidad creada entre el carácter mayestático y absoluto de la determinación divina y la infinidad de las posibilidades humanas. Finalmente, el jesuita Francisco Suárez, en oposición a la teología dominicana, a las autoridades eclesiásticas y a su mismo hermano de hábito Vázquez, transmitió en toda su amplitud esta tradición, a través de las *Disputationes metaphysicae*, a la metafísica escolar de Alemania, de la que derivaría la problemática de Kant y del idealismo alemán.

6. Cf. A. Dulles, *A history of apologetics*, Londres 1971; H. Bouillard, *De l'apologétique à la théologie fondamentale*, «Les quatre fleuves» 1 (1973) 57-70; P. Eicher, *Offenbarung Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Munich 1977.

A lo largo de la polémica entre dominicos y jesuitas se consolidaron sus orientaciones teológicas respectivas: los primeros se anquilosaron en un tomismo conservador, mientras que los segundos cedieron a un moralismo práctico que, a través sobre todo de sus colegios, influyó enormemente en el ambiente[7]. La preocupación por la verdad abstracta fue sustituida, en los teólogos jesuitas, por una «organización» de las acciones y de la afectividad. El moralismo desembocó en una casuística atenta al respeto de la libertad en nombre del probabilismo. La literatura devota de la época se debe considerar desde dicho esquema; la célebre «retórica» de los jesuitas intentaba producir, en los lectores y oyentes, conductas y prácticas morales y, paralelamente, en el ámbito interno, una vida ascética capaz de preparar las mejores experiencias espirituales[8]. Además, hay que añadir que toda esa problemática teológica, con sus controversias, fue divulgada en la literatura católica del momento, sobre todo a través del teatro, hasta el punto que obras como *El condenado por desconfiado* o *La vida es sueño* amplifican y dramatizan el tema de la libertad[9]. Entre los jesuitas, el teatro ocupó un lugar importante en la actividad de los colegios[10]; el espectáculo proliferó y ofreció a la religión un eficaz espacio de representación que pobló de héroes y santos, de acciones milagrosas y de invenciones maravillosas, un mundo que empezaba a dudar de la presencia de Dios.

Aun a riesgo de repetirme, debo decir que el debate intracatólico no es lo más característico de la escolástica barroca. El tono *militante* afecta sobre todo a la entraña confesional en el combate antiprotestante y antimundano. Vanidad de tal combate, puesto que fue mantenido

7. Cf. H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, París 1946, p. 281-285.

8. Cf. M. de Certeau, en *Les Jésuites. Spiritualité et activités*, París 1974, p. 74-76.

9. Cf. J.M. Valverde, o.c. en la nota 3, p. 222 y sobre todo 275-277, en torno a *La vida es sueño;* F. Segura, *Calderón y la escenografía de los jesuitas*, «Razón y fe» 205 (1982) 15-32; H. Flasche, *Ideas agustinianas en la obra de Calderón*, «Bulletin of Hispanic Studies» 61 (1984) 335-342; A. de Legarda, *Lo franciscano en el teatro de Tirso de Molina*, VyV 42 (1984) 5-56.

10. Cf. M. Scaduto, *Il teatro gesuitico*, AHSI 36 (1967) 194-215; y especialmente F. Segura, *El teatro en los colegios de los jesuitas*, «Miscelánea Comillas» 43 (1985) 299-327, donde anuncia toda una obra sobre el teatro jesuítico en los colegios de España, desde los aspectos pedagógico, literario, pastoral y formal. Véase también J.M. Valentin, *Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande. Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555-1773)*, Stuttgart 1983-1984.

sin interés por comprender y convencer a los adversarios, reducidos al estado de mitos. En la diversidad de maneras de ser y de sentir, la teología más bien debería haber purificado y evitado los malentendidos con quienes no podían compartir la misma fe. Sin necesidad de complacerse en el triunfo. Es verdad que el aire de triunfo se explica por la seguridad que venía después de la espantosa alerta protestante y por el éxito de la fe católica. Y con razón. Pero ello significa explicar al mismo tiempo por qué dicha teología nos parece tan falaz. Porque en el corazón de la catolicidad no era posible triunfo alguno que no fuera ilusorio. El enorme mundo protestante, lejos de ser reintegrado a la unidad de la Iglesia, cada vez se apartaba más; el enorme mundo oriental vivía su vida sin preocuparse de Roma, y sin que Roma se preocupase de ser comprendida y amada: el mundo mucho más enorme aún, descubierto en Asia y América, se presentaba decididamente como más rebelde que dócil al Evangelio, excepto en el caso de que las armas de los príncipes lo subyugasen; sobre todo, un mundo nuevo, el mundo moderno, tomaba una terrible conciencia de sí mismo y la tomaba contra la Iglesia... Un estado de cosas tan grave afectaba a la Iglesia en aquellas profundidades en que operan los principios mismos de su universalidad. Es verdad que, aunque quedase reducida a un muy pequeño *resto*, seguiría siendo universal, por el poder inamisible que tiene de llevar a todos los hombres aquello que les completaría en Cristo, y de instaurar en Cristo todas las cosas; entonces, debería continuar exultando triunfalmente en sus alturas. Pero cuando estos hombres y estas cosas se le escapan, los dolores de su alumbramiento se convierten, acá abajo, en una agonía. En el siglo XVII, en que la Iglesia sufría un destino profundo tan realmente trágico, ¿qué podía valer en profundidad una teología que, para corresponder al estado de la catolicidad, aceptaba ser triunfal? ¿Cuál podía ser su valor cristiano y su autenticidad humana? Su misma esencia era por fuerza, en el fondo, ilusión, equívoco, compensación. Una coincidencia se presenta como un símbolo horripilante: precisamente, un triunfo abre en Roma la era barroca, el triunfo sobre Galileo (1633).

II. La primera escuela de Salamanca

Sería exagerado limitar a Salamanca el florecimiento teológico de España. No se puede olvidar Alcalá, donde las tendencias positivas

cristalizaron en la *Políglota complutense*, cuatro años antes de que Vitoria empezase a enseñar en Salamanca. Tomistas, escotistas y nominalistas, por este mismo orden, integraban en Alcalá la facultad de teología. Se dice, aunque no queda huella ni en las constituciones ni en los registros de los salarios de profesores, que Cisneros dio cabida al lulismo y que para explicarlo llamó al mallorquín Nicolau de Pacs (Pax). Sería muy explicable, para abrir camino a la poderosa corriente que el tema de la conquista y de la conversión del islam había despertado en torno a Cisneros; y, además, en correspondencia al movimiento lulista que fuera de España contaba con personalidades notables, a pesar de que no pudieron impedir que en Trento fuera puesta en duda la ortodoxia del *Arte* luliana.

Es verdad que la teología de Alcalá no registra entre sus profesores nombres que se impongan por su prestigio hasta 1543, en que tomaba posesión de la cátedra de *prima* Melchor Cano. Quizá explicaría este hecho la inestabilidad en que se hallaban los profesores, que a los cuatro años de enseñanza tenían que realizar nuevas oposiciones, a diferencia de Salamanca, donde los puestos eran vitalicios. Ello, sin duda, alejó a personas cualificadas que no querían someterse cada cuatro años a la eventualidad de unas nuevas oposiciones. Además, el reparto de la facultad en tomistas, escotistas y nominalistas contribuía a crear un ambiente que, más que estimulante, era confusionario, ya que convertía la teología en un muestrario de opiniones[11]; sin embargo, contribuiría a no reforzar el dogmatismo católico, surgido de Trento, con un dogmatismo teológico: la libertad es preferible a la uniformidad.

Por otro lado, Alcalá, más que ser un gran centro teológico, sobresalió por su humanismo; concretamente, fue como la vanguardia del erasmismo español. De allí salieron sus principales defensores en la junta de Valladolid, convocada en 1527 por el inquisidor general Alonso Manrique para expurgar los escritos de Erasmo. Pero Alcalá tuvo el mérito de emular a Salamanca, donde se preparó otro resurgimiento más profundo. No es que Salamanca se hubiera mantenido

11. Cf. V. Beltrán de Heredia, *La teología en nuestras universidades del siglo de oro*, AST 14 (1941) 1-29; íd., *La teología en la Universidad de Alcalá*, RET 5 (1945) 145-178, 405-432, 497-527; A. Martínez Albiach, *La Universidad complutense según el cardenal Cisneros (1508-1543)*, Burgos 1975; M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI* II, Madrid 1977, p. 63-106.

estancada en el espíritu medieval. Los aires del Renacimiento habían penetrado en ella desde primera hora, en el cultivo de las humanidades y de la filosofía. La renovación teológica se había iniciado, en el siglo XV, con Juan de Segovia, el Tostado, Martínez de Osma y Deza. Con la llegada de Francisco de Vitoria adquiere nuevo dinamismo[12]. Tiene lugar entonces una agilización formal que coincide con la adopción de un nuevo método —de retorno a las fuentes—, aplicado a una temática antropológica que afectaba, con sensibilidad pastoral, los problemas del hombre de la época inmerso en la política imperial y en la economía conmocionada por los descubrimientos geográficos.

Para caracterizar la metodología de la escuela de Salamanca, se la ha comparado a menudo con la de Tommaso de Vio, el cardenal Cayetano. Para este reformador de los estudios entre los dominicos, la teología no es directamente positiva: el conocimiento de las fuentes se presupone. «Cayetano se separa de la mediocridad teológica que le rodea, sin terminar de desprenderse totalmente del espíritu de discusión y de escuela, propio de la época de la verbosidad» (M. Andrés). La escuela de Salamanca, basada en el estudio de la Escritura y de los padres —en una línea afín a la de Erasmo, aunque la influencia de éste en Salamanca fue menor que la ejercida en Alcalá—, está muy atenta al hombre y a sus condicionamientos vitales e institucionales (derecho, política, economía). La influencia de Cayetano se hizo sentir más en la segunda escuela de Salamanca —a partir de Mancio de Corpus Christi, hacia 1570—, caracterizada por el cultivo de la metafísica y de la psicología: la llamada «cayetanización» de aquel momento es consecuencia de considerar la teología como ciencia de conclusiones, fruto de la aplicación rígida del concepto aristotélico de ciencia al *intellectus fidei*. Hubo entonces un endurecimiento de la línea aristotélica, tomista y cayetanista, simultáneo al movimiento antimístico en que se movieron muchos de los teólogos: aumentó la desconfianza hacia la espiritualidad afectiva y mística del recogimiento. Dentro de la misma

12. La escuela de Salamanca —sobre la que ya había investigado Ehrle-March, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVII*, Madrid 1939— es objeto hoy de un creciente interés: nuevos estudios globales, nuevas investigaciones monográficas, ediciones de obras de los autores que la constituyen permiten una aproximación más seria y menos panegirista. Cf. F. Piñeros, *Bibliografía de la Escuela de Salamanca (primer período)*, Pamplona 1983. El órgano más importante del estudio sobre la escuela han sido y son las revistas «La ciencia tomista» y «Archivo teológico granadino».

orden dominicana la tensión fue dura entre intelectualistas y místicos: Melchor Cano y fray Luis de Granada son sus exponentes más destacados[13]. Fruto de ese mismo endurecimiento fue la escisión entre hebraístas y escolásticos, de tristes consecuencias para figuras tan meritorias como Cantalapiedra o fray Luis de León.

Para el conocimiento de la doctrina de los teólogos de Salamanca, hay que recurrir a los manuscritos de sus obras no impresas[14]. Incluso de los autores que editaron las obras, hay una parte inédita que ha llegado a nosotros a través de los apuntes escolares, que cuantitativamente es importante. Con todos los defectos del género, con repeticiones constantes, con formulaciones monótonas y sin interés. Allí aparecen con múltiples variantes los clásicos tratados *De iustitia et iure*, creación de Vitoria llevada a feliz término por Domingo de Soto; allí el esquema de los *Loci theologici*, esbozados por el mismo Vitoria, desarrollados después en una relección por su discípulo Melchor Cano.

La escuela de Salamanca se extendió por toda España y Portugal, por Italia y Francia y, también hay que decirlo, por América. Basta recordar que Coímbra se convierte en heredera directa del ideario de Vitoria, sobre todo a través de Bernardo de la Cruz y Martín de Ledesma. También se formaron en Salamanca Francisco de Toledo, que enseñó en el Colegio romano, Diego Álvarez y Tomás de Lemos, que lo hicieron en el de la Minerva de Roma, Lessius en Lovaina, Gregorio de Valencia y Juan Maldonado en Ingolstadt y en París... La difusión del pensamiento de Salamanca se debe a la orientación antropológica de su teología y también al método adoptado, en que la equilibrada potenciación de la teología positiva desembocará en la obra de Petau y Thomassin, los cuales acabarán con el salamanquismo barroco.

13. Cf. E. Colunga, *Intelectuales y místicos en la teología española del siglo XVI*, CTom 9 (1914) 209-211 y 337-394; 10 (1914) 223-242; M. Andrés, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid 1975, p. 392-449.

14. Cf. V. Beltrán de Heredia, *Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela de Salamanca, siglos XV-XVII, conservados en España y en el extranjero*, RET 3 (1943) 59-89.

1. *Francisco de Vitoria (1492-1546)*

Vitoria en Salamanca fue el iniciador de un movimiento muy fecundo[15]. Probablemente no sería justo atribuirle en exclusiva la paternidad del despertar teológico del momento. Quizá la fascinación que ejerció con su «don de magisterio» pueda explicar la glorificación de que ha sido objeto por parte de sus discípulos inmediatos y mediatos, y que ha dejado algo en la penumbra a otras figuras muy relevantes, como el mismo Domingo de Soto, formado, como Vitoria, en París.

Vitoria, que había residido y estudiado quince años en París[16], se distinguía de los maestros de allí por su personalidad y su talento pedagógico. De retorno a España, en 1522, enseñó en San Gregorio de Valladolid en el mismo momento en que Carlos V entraba en dicha ciudad. Pero inmediatamente pasó a Salamanca, en el marco floreciente del convento dominico de San Esteban. Allí habían entrado un número notable de jóvenes universitarios, Pedro de Soto, Melchor Cano, Mancio de Corpus Christi, Martín de Ledesma, Vicente Barrón, Vicente Valverde y otros que harían de aquel colectivo un importante foco teológico.

Juan Luis Vives (en París de 1509 a 1512 y después en 1514 y en 1519) escribió en 1527 a Erasmo: «Francisco de Vitoria, dominico, teólogo de París, de gran reputación y crédito entre los suyos, ha defendido tu causa en muchas ocasiones en las asambleas de París. Es eminente en sus discursos; desde su infancia ha cultivado felizmente las bellas letras. Te admira y reverencia; es de espíritu muy agudo, pero también muy calmoso, incluso indolente; si no, habría morigerado a su hermano (antierasmiano) que se agita más de lo que conviene.»

Erasmo era en ese momento vivamente criticado tanto en España como en la Sorbona, y Vives le señalaba a Vitoria, entonces maestro

15. Ello no significa que en algún punto concreto de su doctrina, Francisco de Vitoria no sea un comienzo, sino un colofón; así recogió y difundió, apadrinándolas y reelaborándolas con su gran talento, las directrices jurídicas sostenidas por el grupo que en Salamanca intentó una nueva recepción de Aristóteles en el siglo XV bajo la dirección intelectual de Alfonso de Madrigal: cf. F. Elías de Tejada, *Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino del siglo XV*, «Die Metaphysik im Mittelalter» 2 (1963) 707-715.

16. R. García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O.P. (1507-1522)*, Roma 1934.

en Salamanca, después de una larga estancia en París, entre los teólogos que le eran simpáticos. Algunos meses más tarde, Erasmo dirige a Vitoria una larga carta, cuyos términos, conocidos en París por el círculo de sus amigos, se referían a los juicios «magnánimos y rectos» de Vitoria sobre Erasmo, sumido «en aquella tragedia»[17].

A partir de 1526, Vitoria llevaba a la cátedra de Salamanca el espíritu nuevo que había respirado en Saint-Jacques. El mismo método: eliminación de los excesos dialécticos, forma ágil y armoniosa de las exposiciones, preocupación por los problemas presentes, gusto por las consideraciones morales y el derecho positivo, donde se expresan los valores humanos; como en París, comenta con perfección la *Secunda pars*, la parte moral de la *Summa* de santo Tomás[18].

Por este camino, el tomismo de Vitoria se hace «moderno»[19]. Su

17. Cf. M.-D. Chenu, *L'Humanisme et la Réforme au Collège de Saint-Jacques de Paris*, «Archives d'histoire dominicaine» 1 (1946) 148-149.

18. Durante su vida Vitoria no vio impresa ninguna de sus obras, a pesar de que dejó numerosos manuscritos y apuntes de clase que después fueron publicados. Pueden distribuirse en dos grupos: explicación de la obra de santo Tomás y *relectiones*. Las lecciones sobre las obras de santo Tomás fueron dictadas en el orden siguiente:

1526-1529, comentario a la II-II de la *Summa;* 1529-1531, comentario a la parte I; 1533-1534, comentario a la I-II; 1534-1537, nuevo comentario a la II-II; 1537-1538, comentario a la parte III; 1538-1539, comentario al IV *Sententiarum*; 1539-1540, nuevo comentario a la parte I de la *Summa*. Los comentarios a la II-II de la *Summa* fueron publicados por Beltrán de Heredia, 6 vol., Salamanca-Madrid 1932-1936; el comentario a la parte III, también por Beltrán de Heredia, Madrid 1952; el comentario a las cuestiones *De sacra doctrina* fue publicado por C. Pozo, ATG 20 (1957) 307-426.

Las *relectiones* son una especie de lecciones que resumían toda la materia del año académico o trataban algún tema de actualidad. Ya que se desarrollaban ante todo el alumnado de la facultad o incluso ante la universidad entera, obligaban a una preparación especial, de modo que constituyen quizá la parte más importante de la obra de Vitoria. Entre ellas, hay que citar *De potestate civili* (1528); *De matrimonio* (1531); *De potestate Ecclesiae prior* (1532); *De potestate Ecclesiae posterior* (1533); *De potestate Papae et Concilii* (1534); *De Indis prior* (1539); *De Indis posterior sive de iure belli* (1539). En total se conservan trece *relectiones*, que fueron objeto de diversas ediciones (Lyón 1557; Salamanca 1565; Ingolstadt 1580, etc.) Más recientemente fueron reeditadas por A. Getino, 3 vol., Madrid 1933-1935, y por T. Urdánoz, Madrid 1960 (BAC 198). Entre las ediciones que se pueden encontrar está *Relecciones sobre los indios y el derecho a la guerra*, Buenos Aires 1946 («Austral» 618); *Relectio de indis o libertad de los indios*, ed. bilingüe por L. Pereña, Madrid 1967; *De iure belli*, ed. por L. Pereña y otros autores, Madrid 1981, y también *Sentencias morales y sentencias de doctrina internacional*, selección y prólogo de A. Getino, Madrid 1939-1940.

19. Cf. V. Beltrán de Heredia, *Orientación humanista de la teología vitoriana*, CTom 72 (1947) 7-27.

teología se abre al mundo de las nacionalidades que se despiertan; evalúa su precio, prevé su necesaria organización, por exigencia política y moral[20]; el derecho internacional halla en él sus primeros esbozos en un alto espíritu de justicia y universalismo[21]. Vitoria es el primer maestro de la nueva cristiandad. Carlos V querrá emprender una nueva guerra contra Francia, y el maestro de Salamanca, fiel al buen derecho, se levantará contra el imperialismo de su soberano (1536-1538).

Será de los primeros en abordar los problemas planteados por el ensanchamiento del mundo: el descubrimiento de América y los grandes itinerarios marítimos desconciertan un poco a los teólogos cuando se dan cuenta de ello; las conquistas de las nuevas tierras imponían discernimientos delicados entre la inviolabilidad de derecho natural de los pueblos, las esperanzas coloniales y el celo intempestivo de los prelados. Mientras Tomás Moro publicaba su *Utopía* (1515), Vitoria sostenía doctrinalmente las campañas de Las Casas, venido a la corte de Castilla para defender la causa de los indios en contra de los conquistadores. El padre Chenu, con afectuosa complacencia, evoca este caso como el de la coherencia admirable y de la connaturalidad evangélica del profeta y del teólogo. Sin Las Casas, que atravesó catorce veces el océano para defender su obra y su evangelio, Vitoria sólo habría construido un sistema abstracto, fuera del movimiento de la historia; sin Vitoria, Las Casas no habría dado a su empresa la dimensión estructural e institucional que comporta cristianamente y ante el mundo. Teólogos y profetas tienen que cohabitar para que la Iglesia pueda disfrutar de buena salud evangélica[22].

Esta sensibilidad cristiana por los fenómenos morales y políticos en el crecimiento de la humanidad es el signo de una magnanimidad en que la generosidad del corazón nace de una alta inspiración teológica. ¿No era profunda teología la defensa de la humanidad y de la libertad de los indios? Sin embargo, se tiene la impresión de que su comportamiento metafísico y la renovación evangélica no hizo cambiar a cierta aristocracia de forma y de pensamiento. Ante Lutero, le faltaba el impacto sobrenatural y el contacto con el pueblo cristiano. Será en el esplendor místico castellano donde, siguiendo a Vitoria, la teología conocerá su gran siglo.

2. *Domingo de Soto (1494-1560)*[23]

Formado en Alcalá y en París entró en el convento de San Esteban (1524). Contemporáneo de Vitoria, fue compañero suyo en el claustro universitario y en el convento durante veinte años. Participó en el concilio de Trento, primero como teólogo de Carlos V y luego como delegado del vicario general de la orden, donde sobresalió por sus

20. Vitoria se distinguió en el tratamiento de temas morales, los temas preferidos por los nominalistas; pero no cedió a las especulaciones abstractas, sino que se adentró en los problemas planteados por el incipiente imperio español, y sobre todo por el nuevo mundo recién descubierto. Entre la numerosa bibliografía sobre la temática moral y jurídica de Vitoria, véase V.D. Carro, *Los fundamentos teológico-jurídicos de la doctrina de Vitoria*, CTom 72 (1947) 95-122; C. López Hernández, *Ley, Evangelio y Derecho canónico en Francisco de Vitoria*, Salamanca 1981; R. Hernández, *Pautas sobre los derechos humanos en Francisco de Vitoria*, RET 43 (1983) 117-136; íd., *Derechos humanos en Francisco de Vitoria. Antología*, Salamanca 1984. Esta atención a los aspectos jurídicomorales no lo desvinculó de los problemas fundamentales en torno a la naturaleza de la teología (cf. C. Pozo, *Fuentes para la historia del método teológico en la escuela de Salamanca* I, Granada 1962, p. 1-14) o de la doctrina de la gracia (F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia*, Barcelona 1948).

21. Cf. A. Truyol Serra, *F. Vitoria y H. Grocio: cofundadores del Derecho Internacional*, CTom 111 (1984) 17-27; A. Osuna Fernández-Largo, *De la idea del Sacro Imperio al Derecho internacional. El pensamiento político de Francisco de Vitoria*, ibíd., p. 29-60, con una bibliografía selecta.

22. M.-D. Chenu, *Profetas y teólogos en la Iglesia, que es Palabra de Dios*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 191-202. Véase también M. Bataillon, *Charles-Quint, Las Casas et Vitoria*, en *Charles-Quint et son temps*, París 1972, p. 77-92 (trad. cast. en M. Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona 1976, p. 335-351), donde el autor se pregunta si las campañas doctrinales de Las Casas y Vitoria movieron la conciencia del emperador hasta el punto de situarlo ante la opción política fundamental: mantenimiento o abandono de la soberanía española en el nuevo mundo. Bataillon critica la imagen de un Carlos V dispuesto a retirarse a las Indias por influjo de Las Casas y salvado de tal tentación por Vitoria. Véanse nuevas aportaciones en N. Blázquez, *Congreso internacional sobre Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas*, «Studium» 25 (1985) 311-324, y sobre todo en M. Lucena, en D. Ramos (dir.), *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética de la conquista de América*, Madrid 1984, p. 163-198.

23. Cf. V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca 1961; C. Pozo, *Fuentes para la historia del método teológico en la escuela de Salamanca*, Granada 1962, p. 121-217; L. Martínez Fernández, *Sacra doctrina y progreso dogmático*, Vitoria 1967, p. 221ss; J.I. Tellechea, *Domingo de Soto y Bartolomé Carranza*, HispSac 13 (1960) 423-442.

intervenciones en las discusiones sobre la justificación[24]. Presidió las juntas de Valladolid (1550-1551) en la controversia de Las Casas con Sepúlveda[25]. Obtuvo la cátedra de *prima* en Salamanca por aclamación (1552-1560); sostuvo una viva polémica con Ambrosio Catarino a propósito de la certeza de estar en gracia, de la justificación y del pecado original[26].

Junto con Vitoria, Soto representa la aportación más decisiva al renacimiento teológico hispánico y a su orientación jurídica. Ésta se manifiesta sobre todo en sus dos obras principales: *De natura et gratia* (Venecia 1547) y *De iustitia et iure* (Salamanca 1553)[27]. A juicio del padre Beltrán de Heredia, «a ellas va necesariamente ligada casi toda la literatura teológica de la segunda mitad del siglo XVI»[28].

Domingo de Soto fue también un autor espiritual. Había compuesto, así como Francisco de Vitoria, su catecismo compendiado que vio muchas ediciones. Y para impulsar a las almas generosas hacia la perfección escribió, además, un *Tratado del amor de Dios*, de cuño medieval. En él exhorta a contemplar la pasión de Cristo, pero sin entrar en explicaciones sobre los altos grados de oración, porque «al común del pueblo más le toca la vida activa» y, si conoce y cree las verdades del símbolo, «no hay para qué tratarle en escrito más altos misterios de la fe». Este libro, de carácter ascético, insiste en contra de

24. V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto en el concilio de Trento*, CTom 63 (1942) 113-147; 64 (1943) 59-82; V.D. Carro, *El Maestro Domingo de Soto y las controversias sobre la justificación dentro y fuera del concilio de Trento*, CTom 87 (1960) 423-465.

25. V. Beltrán de Heredia, *El Maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda*, CTom 24 (1932) 35-49, 177-193.

26. V. Beltrán de Heredia, *Controversia «de certitudine gratiae» entre Domingo de Soto y Ambrosio Catarino*, CTom 61 (1941) 133-162; V. Serrano Muñoz, *El hombre ante el hecho del pecado original según Domingo de Soto*, RET 7 (1947) 535-598; F. Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des Spanischen Konzilstheologen Domingo de Soto*, en *Das Weltkonzil von Trient* I, Friburgo de Brisgovia 1951, p. 169-230.

27. *De iustitia et iure* ha sido reeditado con traducción castellana por V.D. Carro, *Domingo de Soto: De la justicia del derecho*, Madrid, I, 1967; II, III y IV, 1968. En cuanto a las últimas investigaciones sobre sus lecciones, cf. K.J. Becker, *Tradición manuscrita de les prelecciones de Domingo de Soto*, ATG 29 (1966) 151-180; J.C. Martín de la Hoz, *Las relecciones inéditas de Domingo de Soto*, «Bulletin de Philosophie médiévale» 25 (1983) 143-144; íd., *Las relecciones teológicas de Domingo de Soto*, ScrT 14 (1984) 433-442.

28. O.c. en la nota 23, p. 276.

la doctrina de la justificación por la fe, test indicativo de su difusión en los ambientes populares[29].

3. *Melchor Cano (1509-1566)*[30]

En 1523, Cano entró en los dominicos de San Esteban, donde tuvo a Francisco de Vitoria por maestro, hacia el cual conservó siempre gran admiración. Tuvo como compañeros a fray Luis de Granada y a Bartolomé Carranza, con los que inició una rivalidad, sobre todo con el último, que más tarde tendría lamentables consecuencias. Estudió en Roma y Bolonia y fue catedrático en Alcalá (1543) y en Salamanca (1546).

Fue teólogo en Trento, por designación de Carlos V, y después del concilio fue nombrado obispo de Canarias. Para regentar la diócesis tuvo que renunciar a su cátedra de Salamanca, en la que le sucedió Domingo de Soto. En 1553 renunció al obispado y se retiró al convento de Piedrahita (Ávila), donde se dedicó a escribir su obra más importante, el *De locis theologicis*, que quedó inacabada[31]. Fue una de las grandes obras de aquel momento, que mantendrá durante siglos la autoridad en el campo de la metodología teológica[32].

29. *Tratados espirituales*, estudio preliminar y ed. preparada por V. Beltrán de Heredia, Madrid 1961 (BAC 221). Cf. V. Beltrán de Heredia, *Directrices de la espiritualidad dominicana en Castilla durante las primeras décadas del siglo XVI*, en *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, Barcelona 1963, p. 193.

30. J. Sanz y Sanz, *Melchor Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos*, Monachil, Granada 1951; V. Beltrán de Heredia, *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*, CTom 48 (1933) 178-208; íd., *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca 1941.

31. El *De locis theologicis libri XII* conoce más de treinta ediciones: la primera en Salamanca (1563) preparada por el gran inquisidor Fernando de Valdés; la mejor es la de J. Serry (Padua 1714). Otras obras de Melchor Cano: *Relectiones de sacramentis in genere*, Salamanca 1550; *Relectiones de poenitentiae sacramento*, Salamanca 1550; *Comentarios a la Suma teológica de santo Tomás*, ed. parcial (II-II, 17-22) por F. Casado, Roma 1969; *Seis consultas teológicas* y *32 Cartas*, ed. de F. Caballero (como apéndice a su *Biografía*, Madrid 1871); *Censura sobre los Comentarios al Catecismo Cristiano de Carranza*, en J. Sanz y Sanz, o.c. en la nota anterior, apéndice 35, p. 481-538; *Epistolario con Juan Ginés de Sepúlveda* y otras *Cartas*, en J. Sanz y Sanz, ibíd. Hay todavía numerosas obras inéditas.

32. Cf. la clásica obra de A. Lang, *Die Loci theologici des Melchor Cano und die*

Cano dio una nueva densidad al concepto de *lugar*. Había sido ya utilizado por los medievales, entre otros por santo Tomás, a partir de la expresión de Boecio, el cual, como filósofo, considera el *locus ab auctoritate* como un argumento débil. Cano se alimenta de otra fuente, Cicerón, a través del humanista Agrícola: Cicerón aplicaba el concepto más bien a la retórica, donde el argumento de autoridad adquiere más valor, en ese arte de la persuasión.

Más fecundo y más significativo es su recurso, no siempre explícito, a los *tópicos* —poco explotados por los maestros del siglo XIII—, donde Aristóteles analiza los instrumentos de la discusión y las formas de la argumentación, tanto en orden a una inteligibilidad intrínseca (lógica) como para convencer (retórica). Esta recuperación de la epistemología antigua estaba destinada a vigorizar la escolástica, situada en la nueva cultura, y a proveerla para la controversia con los reformados.

El concepto de lugar teológico es expuesto en el libro introductorio: «Nos peculiares quosdam theologiae locos ponimus tamquam domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum invenient» (I, c. 3). Por tanto, los lugares teológicos no son las doctrinas fundamentales o doctrinas de controversia, sino *domicilia argumentorum*, o sea *tituli fontium*, de los que debe proceder la argumentación teológica.

Cano recorre todo el campo de la argumentación teológica y clasifica el material en diez categorías: Escritura, tradiciones de Cristo y de los apóstoles, autoridad de la Iglesia católica, concilios, magisterio romano, los padres, teólogos y canonistas, después la razón, el pensamiento de los filósofos y la historia[33]; la organización de estas catego-

---

Methode des dogmatischen Beweises, Munich 1925; Th. Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative*, Lovaina-París 1965, p. 186-210; F. Casado, *En torno a la génesis del «De locis theologicis» de Melchor Cano*, RET 32 (1972) 55-81; M.-D. Chenu, *Les lieux théologiques chez Melchor Cano*, en *Le déplacement de la théologie*, París 1977, p. 45-50; J. Belda Plans, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios a la Summa*, Pamplona 1982.

33. Para la empobrecida concepción de Cano sobre la historia, véase F. Popán, *Conexión de la historia con la teología según Melchor Cano*, VyV 18 (1958) 189-209, y sobre todo A. Biondi, *Melchor Cano: la storia come «locus theologicus»*, «Bolletino della Società di Studi valdesi» 92 (1971) 43-53, donde se pone de relieve la condición de sierva que Cano concede a la historia, a pesar de que mantiene su propio criterio de verdad.

rías tiene lugar todavía en función de una mentalidad medieval. No la supera, dicha mentalidad, con la regulación del proceso, cuando distingue en estos diez lugares los siete primeros como propios del saber teológico, y los tres últimos, que no proceden de la revelación y que son llamados extrínsecos. No hay homogeneidad entre ambos registros. La observación de los hechos y de los acontecimientos, en el mundo y en la Iglesia, no tiene un valor decisivo, como no lo tiene la razón.

La orientación general del *De locis theologicis* viene determinada por una mentalidad apologética. Cano quiere *dogmata firmare et errores contrarios refellere* (XII, c. 10). Su concepción de la teología es ilustrada por la imagen militar: *theologus, Christi miles*. Es una teología de oposición al adversario. El adversario es el protestante y el escolástico decadente (IX, 1 y VII, 1). No es extraño que su epistemología esté dominada y regulada por la *autoridad*, objetivamente verificable. Ni la luz interior del creyente ni la experiencia vivida tienen papel alguno; se trata de proposiciones. Así tiene lugar una disyunción entre la referencia a los documentos históricos de la tradición, test de fidelidad objetiva y obediencial, y el hecho de que dicha tradición no se reduce a documentos, sino que incluye la vida de fe guiada por el Espíritu Santo. De manera que la fermentación interna de la fe, en la tradición vivida, y desarrollada en *intellectus fidei*, no es considerada como «lugar».

Esta posición de Cano está en la línea de su temperamento, de su teología de la fe, de su espiritualidad: sabemos con qué rigor se opuso a esa interioridad del saber teológico y combatió a su hermano en religión Carranza, y las iniciativas de la joven Compañía de Jesús, y la oración afectiva y de recogimiento y la práctica de la oración mental en los laicos[34]. Clericalismo autoritario, muy propio de la época, que endurecería el tomismo dominicano.

No se pueden tampoco silenciar otras deficiencias del método de Cano, que, sin embargo, representa un progreso. Me refiero a su mentalidad demasiado apologética y polémica. La problemática de la naturaleza científica de la teología tampoco queda resuelta. Por otro lado, los lugares teológicos aparecen como yuxtapuestos. Esta consideración lleva nuevamente al problema hermenéutico de la teología

---

34. Véase E. Colunga, o.c. en la nota 13, y sobre todo, M. Andrés, o.c. en la nota 13, *passim*.

como tal, porque la cuestión metodológica de la teología no se puede resolver con una exposición de cada lugar o con una simple adición de cada lugar, sino sólo con su integración en un proceso de conocimiento teológico, en que los diversos lugares aparezcan como elementos de un único método teológico.

III. La segunda escuela de Salamanca: el tomismo conservador

Se acostumbra a distinguir la primera y la segunda escuela de Salamanca. Entre ambas se da un diferente espíritu y unas diferentes actitudes; Mancio de Corpus Christi constituiría, hacia 1570, su línea divisoria. Un test de la distinción sería la adopción de la línea rígida respecto de Aristóteles, Tomás y Cayetano. Por otra parte, las interpretaciones de los maestros adoptan tales matices, que conducen a la fragmentación de la segunda escuela de Salamanca. Se distinguen la orientación del convento de San Esteban, que algunos llaman escuela bañeciana, ya que se consolida en torno a Báñez (y a la que nos referiremos en este apartado); la jesuítica salmantina —conocida también como suarista o molinista—, y la agustiniana salmantina. Las tres recurren a santo Tomás. Pero las dos últimas, con su apertura a san Agustín y a otros maestros medievales, se mantuvieron más libres en la interpretación del tomismo que la escuela de San Esteban, muy ligada a la visión de Cayetano. Se pasa de un tomismo abierto, el querido por Vitoria, a un tomismo intolerante, con espíritu de gueto, próximo a la secta doctrinal y a los debates de escuela.

Hay, además, condicionamientos políticos y sociales que influyen en el viraje comentado. El paso de Carlos V a Felipe II, y el cambio de la sociedad española respecto al protestantismo, el cambio generacional de los protagonistas del trabajo teológico... una serie de factores, bien estudiados por Melquíades Andrés[35], explican que el tomismo de Salamanca adopte un tono más rígido y polémico, menos atento a la Biblia y al humanismo. En esta coyuntura se comprende que, mientras que la primera escuela fue muy sensible a los nuevos problemas del hombre, la segunda acentuase los aspectos especulativos y metafísicos. Es muy sintomático que en el breve espacio de diez años (1587-1597) apareciesen las tres primeras sistematizaciones de la metafísica en la España del siglo XVI, que forzosamente tenían que influir en la teología del momento[36].

35. *La teología española en el siglo XVI* II, Madrid 1977, p. 296-386.

1. *Bartolomé de Medina (1528-1580)*

A petición del general de los dominicos publicó sus comentarios, muy personales, a la *Summa*, fruto de su labor universitaria. En 1577 editó el comentario a la I-II, donde planteó los problemas de la moral fundamental; siguió el comentario a la III parte (1578). Su *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia* (Salamanca 1580), redactado en castellano y reeditado repetidamente, traducido al latín y al italiano, lo consagró como moralista.

Después de su muerte, fue objeto de duras controversias entre dominicos y jesuitas. Éstos le calificaron de «padre del probabilismo», el sistema moral que muchos de ellos defendieron, mientras que los dominicos se esforzaron por rechazar tal afirmación[37]. Es cierto que la problemática del siglo XVI no coincide con la de la edad media. En los casos dudosos, se propone un análisis concienzudo de las «opiniones» en conflicto, unas a favor de la ley, otras a favor de la libertad: ésta es la perspectiva de Medina. Y cuando el probabilismo fue atacado por los jansenistas —ayudados por Pascal—, sus defensores quisieron ver en él al iniciador del sistema, en contra de la opinión de los dominicos que rehusaban ver a Medina entre los casuistas. Parece que él, a semejanza de Melchor Cano, que buscó una metodología teológica capaz de integrar los datos positivos, ignorados por la reflexión medieval, intentó unir coherentemente los nuevos

36. Cf. J. Gallego Salvadores, *La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del siglo XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)*, «Estudios del Vedat» 3 (1973) 91-163; íd., *La metafísica en España durante el siglo XVI* I, RHCEE 7 (1979) 149-234.

37. Según M.M. Gorce, en DTC X-1 (París 1927) 481-485, no habría profesado el principio probabilista, sino que sustancialmente habría mantenido la posición de santo Tomás; en el mismo sentido se pronuncia I.G. Menéndez-Reigada, *El pseudo-probabilismo de fray Bartolomé de Medina*, CTom 37 (1928) 35-57. En sentido opuesto, el estudio de J. de Blic, *Medina et les origines du probabilisme*, EThL 7 (1930) 46-83, 264-291. Para una visión sintética y equilibrada, M. Gorce, *A propos de B. de Medina et du probabilisme*, RScPhTh 19 (1930) 480ss; Th. Deman, *Probabilisme*, en DTC XIII-2 (París 1935) 463-470; T. Urdánoz, *La conciencia en santo Tomás y los sistemas morales*, CTom 79 (1952) 529-576.

problemas morales con la tradición de santo Tomás. En uno y otro caso, estamos más ante intuiciones que ante teorías acabadas.

2. *Domingo Báñez (1528-1604)*

Condiscípulo de Bartolomé de Medina, se benefició del magisterio de los grandes teólogos de San Esteban. Enseñó teología en la universidad de Ávila y en Alcalá (en el colegio dominico y no en la Complutense) y finalmente en Salamanca. Además de la docencia, trabajó en la reforma gregoriana del calendario, intervino en la revisión del *Índice* de libros prohibidos, fue hombre de confianza de Felipe II. Uno de los capítulos más interesantes de su vida fue la relación con santa Teresa, de la que fue confesor y director espiritual, personalmente o por carta.

En los debates que se suscitaron en el siglo XVI sobre la gracia, Báñez tomó parte muy activa. Es verdad que Báñez no tiene una teología propia: lo que se ha convenido en llamar *bañecianismo* no es más que pura «comedia bañeciana» (N. del Prado). Es verdad que para aclarar y apreciar la doctrina usa términos nuevos: «premoción física», «concurso físico», «gracia eficaz físicamente determinante», etc. Con el término «premoción» indica simplemente la prioridad de la acción de Dios y de la gracia; el adjetivo «físico» se opone a «moral»... Todas estas precisiones se orientaban a resolver el problema de la armonización de la gracia y de la libertad, negada en la doctrina luterano-calvinista. Con el anhelo de responder al misterio chocaron en 1582 las dos tendencias que protagonizaron sobre todo dominicos y jesuitas (en la polémica intervino también fray Luis de León que tachó de luterana la doctrina de Báñez).

La contraposición entre las dos grandes órdenes españolas, la encarnaron dos teólogos: Molina, como iniciador del molinismo jesuítico, y Báñez como fundador del tomismo especial de los dominicos: símbolo de la profunda tensión metafísica que hay entre la actividad absoluta de Dios y la libertad humana. Este contraste fue vivido con tal radicalidad, que la Iglesia durante dos siglos (en la disputa de la gracia) empleará en él sus fuerzas, y todo en vano. La orientación molinista acusa a sus contrarios de calvinismo camuflado, es decir, de subrayar hasta tal extremo la voluntad soberana y omnidispositiva de Dios, que llega a aparecer como un destino inflexible. La orientación de Báñez, a su vez, reprocha a sus contrarios un nuevo pelagianismo, es decir, les acusa de subrayar hasta tal punto la amplitud de las posibilidades de la decisión humana, que en último término todo parece depender de una voluntad apta para todo. Así se enfrentaron esas maneras de pensar, una fundada en la idea de «destino» y la otra basada en una concepción de la «libertad» como algo inalcanzable e indeterminable. En el modo como ambas teologías intentan vincular la determinación y la libertad se revela de qué forma se interrelacionan dos estilos teológicos. La teología de Molina nos habla de un Dios que determina con soberanía los destinos humanos atento al número ilimitado de posibilidades humanas, que este teólogo subraya como ninguno más ha hecho. La teología de Báñez, sin disminuir la libertad humana, hace que ésta sea actuada por el poder determinante de Dios. Es la severidad del destino, que se manifiesta como libertad ilimitada. Es la libertad sin límite que se revela en la severidad del destino. Y el misterio perdura[38].

3. *Tensiones entre teólogos y hebraístas*

El mismo año en que el concilio de Trento mandaba instituir cátedras de sagrada Escritura en las facultades de teología, el benedictino Francisco Ruiz publicaba las *Regulae intelligendi Scripturas Sacras* (1546), que son trescientas treinta y tres reglas desordenadas para mejor comprender la Biblia, a partir de los cuatro sentidos tradicionales. Al año siguiente, Pedro Antonio Beuter hacía aparecer las *Annotationes decem ad Sacram Scripturam*, en la tradición valenciana de Jaime Pérez de Valencia, donde no faltan alusiones a la cábala. Hay que contar también con una *Isagoge in totam sacram Scripturam*, atribuida al cisterciense Cipriano de la Huerga (1514-1560), que fue maestro de fray Luis de León y de Arias Montano.

Pero la metodología bíblica más acabada —paralela a la obra de Melchor Cano para la sistemática— es la de Martínez Cantalapiedra, titulada *Libri decem hypotyposeon theologicorum, sive regularum ad intelligendum Scripturas divinas* (Salamanca 1582). La edición de 1583 ya saldría expurgada por los censores de la Inquisición.

38. V. Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Madrid 1968.

Las tensiones se agudizaron en 1569 a raíz de la publicación de la llamada *Biblia de Vatable*. El santo Oficio confió el asunto a Francisco Sánchez, que convocó una reunión de teólogos. Dos tendencias irreconciliables se opusieron duramente: la de los escolásticos rígidos, fieles a la tradición medieval en lo que se refiere a los sentidos de la Escritura, y la de los hebraístas, llamados judaizantes. Entre éstos se alinean Grajal, Gudiel, Luis de León, Cantalapiedra, Arias Montano, el padre Sigüenza, los verdaderos fundadores de la exégesis moderna. En el bando contrario estaban León de Castro y algunos de los dominicos de San Esteban, como Juan Gallo y Bartolomé de Medina. La apasionada polémica afectaba sobre todo al valor de la Vulgata, el de los sentidos bíblicos, el de la crítica a la escolástica, el del uso de la exégesis alegórica en los padres. En marzo de 1572 fueron detenidos Grajal, fray Luis de León y Martínez Cantalapiedra. «A mí, que a juicio de todo el mundo, he dado forma como se entienda la divina Escritura, el premio ha sido destruir mi vida, honra, salud y haciendas»: así se expresaba Cantalapiedra. El largo proceso inquisitorial terminó con la absolución, así como respecto de fray Luis de León[39]. Además del factor humano de todo el asunto, bien desgraciado, el balance fue negativo para la escolástica, que se mostró reservada en el uso exegético, y para la Biblia, que no se pudo beneficiar libremente de los estudios hebreos. En el curso de tales procesos, se asiste a la eclosión de la exégesis de los jesuitas, algunos de los cuales habían seguido de cerca las vicisitudes de la contienda sin entrar en ella directamente.

Todavía en el campo bíblico, tuvo lugar un acontecimiento antes de terminar el siglo: la aparición de la *Políglota Regia*, llamada así por haber sido patrocinada por Felipe II, o también denominada de Platino a causa del editor, de Amberes por el lugar, o de Arias Montano por haber sido su alma. Consta de ocho volúmenes. Reckers describe la obra y el trabajo de cada uno de los colaboradores, sobre todo de Arias Montano, el director responsable, así como las dificultades para la aprobación a causa de la oposición del grupo escolástico capitanea-

39. Miguel de la Pinta Llorente ha publicado diversos procesos inquisitoriales de biblistas: *Proceso inquisitorial contra el maestro Gaspar de Grajal*, El Escorial 1935; *Investigaciones sobre el biblista Gaspar de Grajal*, 1936; *Causa criminal contra el biblista Alfonso Gudiel*, 1942; *Proceso criminal contra el hebraísta Martín Martínez Cantalapiedra*, Madrid 1946.

do por León de Castro[40]. A la luz de las tensiones entre hebraístas y escolásticos, se comprende mejor la crítica objetiva e independiente de esta Biblia hecha por el padre Mariana, por encargo de la Inquisición[41].

IV. La escuela jesuítica

Es interesante comparar el tomismo abierto del movimiento iniciado por Vitoria y su tendencia positiva, con las direcciones generales fijadas por la escuela jesuítica, ya antes de la entrada de Francisco de Toledo en la Compañía. Así como Toledo, la mayoría de los teólogos jesuitas habían sido discípulos de los profesores dominicos de Salamanca. Este hecho, conjugado con la regulación de los colegios jesuíticos por las orientaciones de las constituciones y de las diversas *Ratio studiorum*, determinó la dirección intelectual de los nuevos profesores que, a excepción de Laínez y Salmerón que se acreditaron en el concilio de Trento, se hicieron notar sobre todo a partir de 1560.

El primer esfuerzo se aplicó al cultivo de la Escritura, en el que, además de Alfonso Salmerón († 1586), se distinguió Juan Maldonado († 1583), extremeño de nacimiento que ejerció su docencia en París con una competencia tal, que se le considera el exegeta más eminente de Francia en los inicios de la reforma protestante[42]. Hay que señalar

40. B. Reckers, *Arias Montano (1527-1598)*, Madrid 1973.

41. Cf. E. Rey, *Censura inédita de J. de Mariana a la Biblia Políglota de Amberes*, «Razón y fe» 155 (1957) 525-548.

42. Cf. P. Schmitt, *La Réforme catholique. Le combat de Maldonat (1534-1583)*, París 1985, donde el autor no ha olvidado detalle alguno de su vida: desde los años de formación en Salamanca hasta los momentos últimos de su actividad teológica, pasando por todas las polémicas en que intervino; y todo, enmarcado en el ambiente controversista de la época. Nos damos cuenta de que Maldonado es una figura privilegiada para comprender a Salamanca y su universidad, el movimiento espiritual en la España del siglo XVI, el ambiente romano y la germinación mística en Italia, la Reforma en París, la universidad de París y la fundación del Colegio de Clermont, las guerras de religión en Francia y, naturalmente, su amistad con Montaigne. Desde la perspectiva doctrinal, cf. J.I. Tellechea, *Metodología teológica de Maldonado*, Vitoria 1954, y *La Inmaculada Concepción en la controversia del padre Maldonado, S.J. con la Sorbona*, Vitoria 1958. La traducción castellana del *Comentarios a los cuatro evangelios* está publicada en la BAC: el evangelio de san Mateo en el vol. 59 (Madrid 1950), los de Marcos y Lucas en el vol. 72 (Madrid 1951) y el de Juan en el vol. 112 (Madrid 1954).

también en esta línea al cardenal Francisco de Toledo († 1596) y a Nicolás de Serarius de Lorena († 1609). Todos ellos, con un espléndido conjunto de autores «menores», crearon una verdadera escuela de exégesis.

Pero, cuando hablamos de la escuela jesuítica del siglo XVI nos referimos a la que se forma alrededor de las cuestiones teológicas. Recogiendo la advertencia del padre Lubac[43], según el cual los jesuitas no forman una escuela teológica propiamente dicha, hay que reconocer que incluso cuando se contradicen con una gran libertad, mantienen una comunidad de espíritu que les hace adoptar a todos, espontáneamente, una misma *línea* teológica. Este espíritu común tiene un nombre: el «moralismo».

La vitalidad de los teólogos jesuitas se manifestó en la tríada andaluza de Francisco Suárez, Tomás Sánchez y Francisco de Toledo, y la tríada castellana formada por Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez y Luis de Molina. Fuertemente inclinados a la especulación y a la metafísica, estos hombres hicieron notables aportaciones al conjunto del pensamiento de la escolástica barroca. Representan una de las respuestas del siglo XVI a la disolución del pensamiento medieval. Los nuevos problemas intelectuales, las nuevas formas de investigación y una nueva orientación cultural pusieron de manifiesto la aridez que había invadido el pensamiento escolástico.

Francisco de Toledo (c. 1533-1596), el primer cardenal jesuita, por cierto muy influyente, infundió en sus enseñanzas y en sus escritos una claridad y elegancia notables[44]. Discípulo en Salamanca de Domingo de Soto y profesor allí mismo de filosofía, trasplantó la reforma salmantina al Colegio romano, la gran escuela central de la Compañía. Estuvo presente en la mayoría de los conflictos teológicos del momento, desde el caso Carranza[45] hasta la disputa con Bayo, y siempre sobresalió por su agudeza, teñida a menudo de ironía, al estilo de la época y de sus compañeros de sangre judía. Dejó comentarios al evangelio de Juan y a la epístola a los Romanos, y también tuvo una parte importantísima en la edición de la Biblia clementina; en sistemática, su obra principal se titula *In Summam theologicam S. Thomae enarratio*. El padre de Lubac considera la posición teológica de Toledo a fines del siglo XVI un poco arcaica: «En su oposición a las nuevas explicaciones, ese sólido espíritu carece de la necesaria envergadura para reconstituir la antigua atmósfera de pensamiento, o para exponer de manera inédita los argumentos que justificarían, frente a unos nuevos problemas y a unas nuevas dificultades, el mantenimiento de las antiguas posiciones (...) En sí, el conservadurismo de Toledo era legítimo. Demasiado puramente defensivo, no podía ser eficaz»[46].

Tomás Sánchez (1550-1610), erudito, se impuso por su autoridad en cuestiones morales, sobre todo por su obra *De sancto Matrimonii sacramento* (1602), en diez volúmenes, editada repetidamente[47].

El mayor de todos los pensadores jesuitas de la época fue Francisco Suárez (1548-1617). Considerado padre de la escolástica barroca propiamente dicha y de la neoescolástica decimonónica, ha sido llamado *doctor eximius* de la teología moderna. Dotado de una gran agudeza intelectual para los problemas especulativos, durante más de cuarenta años ese amable y delicado jesuita enseñó en España, Portugal y Roma, y produjo un conjunto de escritos muy notables: la edición veneciana de sus obras completas (1856-1878) abarca veintitrés volúmenes infolio[48].

Las *Disputationes metaphysicae* (1597) y el tratado *De legibus* (1612) son sus escritos más conocidos. La *Metafísica*, al mismo tiempo tradicional y original, es la más vigorosa de las primeras presentaciones sistemáticas de la metafísica escolástica[49]. La acogida que esta

43. *Surnaturel*, París 1946, p. 285.

44. Cf. C. Giacon, *La seconda scolastica* II, Milán 1944, p. 25-44 y 51-65, y ATG 3 (1940), número dedicado a Toledo.

45. J.I. Tellechea, *Censura inédita del padre Toledo sobre el Catecismo de Carranza, cotejo con la de Melchor Cano*, RET 29 (1969) 3-35.

46. H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, Barcelona 1970, p. 470-471.

47. Para situar adecuadamente al autor, cf. G. Ceriani, *La Compagnia di Gesù e la teologia morale*, ScC 69 (1941) 463ss.

48. Cf. F. de P. Solá, *Suárez y las ediciones de sus obras*, Barcelona 1948: se pueden añadir *Misterios de la vida de Cristo*, Madrid 1948-1950 (BAC 35 y 55); *Defensio fidei*, intr. y ed. crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña, Madrid 1965; *De legibus*, Madrid 1971, 1975, 1977, 1981; *De iuramento fidelitatis*. Documentación fundamental, ed. crítica bilingüe por L. Pereña y otros autores, Madrid 1978; Estudio preliminar. Consciencia y política, por L. Pereña y otros autores, Madrid 1979. Sobre la figura y la obra de Suárez, cf. J. Iturrioz, *Bibliografía suareciana*, «Pensamiento» 4 (1948) 603-638; *Publicaciones del IV Centenario*, en *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez* II, Madrid 1950, p. 411-423; para las aportaciones posteriores, cf. *Boletines bibliográficos* de las revistas ATG y «Pensamiento».

49. Cf. J. Iturrioz, *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, Madrid 1949; J. Gómez Caffarena, *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, «Pensamiento» 15 (1959) 135-154; E. Gemmeke, *Die Methaphysik des sittlich Guten bei Suárez*, Bonn

obra tuvo en Alemania, donde antes de 1620 ya se había editado seis veces, se explica por el hecho de haber logrado separar la metafísica de la teología. Ante la nueva situación provocada por los descubrimientos geográficos, Suárez se esforzó por dar a la incipiente comunidad de naciones un cuerpo científico y sistemático de derecho internacional, en la línea de Francisco de Vitoria. Llevó a cabo dicha tarea en el contexto de la ley natural y del concepto de comunidad universal de los hombres: así preparó el camino a otros grandes pensadores como Hugo Grotius y Samuel von Pufendorf[50].

Según Urs von Balthasar, la teología de Suárez viene determinada por los conceptos de la univocidad y de la indiferencia del ser: el primero, tomado de Duns Escoto; el segundo aprendido en la escuela de san Ignacio. Por este camino, buscó la conjunción entre la revelación del pensamiento más íntimo de Dios en el campo bíblico y la especulación metafísica griega más elaborada[51]; hay que decir que en esa tarea no siempre fue consecuente con la indiferencia ignaciana. En efecto, en la deseada conjunción, el teólogo metafísico queda aparentemente habilitado para alcanzar las profundidades de Dios y las manipula a través de juegos conceptuales. Su conocimiento se siente sostenido por un gigantesco dato tradicional, en parte dogmático, en parte elaborado por un trabajo de escuela «ya pensado» (que no es necesario volver a pensar). Una expresión sintomática de dicha con-

1967. A título conclusivo, téngase presente que Étienne Gilson afirma que Suárez perdió la idea tomista del ser como concreto acto de existir y tendió a reducir el ser a la esencia, y con esta doctrina corrompió amplias zonas de la neoescolástica: para la polémica suscitada por Gilson en torno a la metafísica «esencialista» y la metafísica «existencialista», véanse sus obras *L'être et l'essence*, París 1948, y sobre todo *Being and philosophers*, Toronto 1949.

50. Cf. H. Romen, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en F. Suárez*, Madrid 1951; L. Pereña Vicente, *Teoría de la guerra en F. Suárez*, 2 vol., Madrid 1954; R. Wilenius, *The social and political theory of F. Suárez*, Helsinki 1963.

51. Cf. Urs von Bathasar, *La gloire et la croix* IV-2, París 1982, p. 96-102. Hay que observar que, en el campo bíblico, Suárez puede señalar el punto de llegada de las controversias que agitaron el siglo XVI: Renacimiento, Reforma y Contrarreforma se enfrentaron sobre el valor de los textos, su coherencia, su traducción. Una lectura racional de la revelación aparece en Suárez como fundamentada en el reconocimiento institucional de un texto auténtico, avalado por una interpretación tradicional. En el interior de este marco, hay posibilidades para cierta crítica textual y para un análisis riguroso. Así Suárez aparece como bastante representativo de una conciencia bíblica a comienzos del XVII: a tales conclusiones llega P.Fr. Moreau, *Écriture sainte et Contre-Réforme: la position suarézienne*, RScPhTh 64 (1980) 349-354.

junción es la discusión sobre la gracia, la lamentable controversia *De auxiliis*, a la que quedó ligada la Compañía de Jesús. Tal como se planteó la cuestión, el teólogo metafísico puede observar «desde arriba» el funcionamiento y las relaciones entre la causa primera y la causa segunda. En el fondo, es la pretensión de la antigua gnosis, reintroducida en la enseñanza barroca con la aspiración apologética de conocerlo todo y todas y cada una de las cosas: así se podría actuar en la predicación y en la catequesis eclesial, en último término en orden a la oración y a la contemplación de los cristianos, lo que contradice la misma pretensión científica en que se basaba el proceso. Mención especial merece el Suárez místico, que, en la línea iniciada por el padre Cordeses, busca identificar la espiritualidad de la Compañía a partir de una armonización de vida activa y vida contemplativa. Su tratado *De vera religione*, en defensa de la libertad del cristiano en la manera de orar y de adorar a Dios, presenta teológicamente la problemática que los místicos de la época presentan de una forma existencial. Una confrontación de Suárez con Juan de la Cruz ayudaría sin duda a clarificar muchos puntos inexplorados de la mística del barroco castellano y explicaría las conexiones existentes entre las diversas escuelas de espiritualidad.

De los tres teólogos castellanos, Gregorio de Valencia (1541-1603) desarrolló la mayor parte de su trabajo en Alemania, concretamente en Dillingen e Ingolstadt, donde se distinguió por su intento de armonizar la teología positiva con la escolástica. Por su parte, Gabriel Vázquez (1549-1604), de grandes dotes pedagógicas, reavivó las disputas públicas con una vasta erudición, acompañada de una gran agilidad mental y de una vivacidad de lenguaje nada común. La actitud adoptada respecto al papa provocó su encarcelamiento, decretado por la Inquisición: sostenía que no era de fe que el papa concreto que reinaba en cada época fuera de hecho legítimo. Su línea teológica, afín a los maestros de la primera escuela de Salamanca, se distinguía por la revaloración de la teología positiva sin dejar la especulación[52]. No se mantuvo indiferente en las disputas sobre la gracia y en las suscitadas por la problemática probabilista, en ambos casos en las filas de los jesuitas. El mundo teológico contemporáneo alabó dos nom-

52. Para su visión teológica, cf. L. Maldonado, *El comentario de Gabriel Vázquez a la «Quaestio I» de la Summa en la perspectiva de la problemática contemporánea planteada en torno a la esencia de la teología*, Vitoria 1964.

bres, Suárez y Vázquez, y a menudo esos dos nombres eran tema de debates académicos.

Luis de Molina (1536-1600), el tercer teólogo castellano, fue más conocido siglos después, principalmente por el debate que provocó. Pensador sutil y agudo, Molina se entregó al espinoso problema de conciliar la gracia y la libertad. Una doble influencia le había condicionado a emprender dicha tarea: la primera, una instintiva reacción de jesuita en contra de la negación de la libertad de la voluntad; la segunda, la enseñanza de uno de los pensadores escolásticos más originales de la Compañía, pero sorprendentemente poco conocido, el portugués Pedro de Fonseca. Como jesuita, Molina se opuso a la teología determinista de Lutero y de Calvino. San Ignacio había escrito en las «reglas para sentir en la Iglesia» de sus *Ejercicios espirituales* (369): «No debemos hablar tan largo instando tanto en la gracia, que engendre veneno, para quitar la libertad.» Molina, siendo estudiante, había tenido a Fonseca como profesor. Éste, para dar una base científica a la doctrina tridentina de la integridad fundamental del libre albedrío del hombre, incluso bajo el influjo de la gracia eficaz, halló la solución del problema en la llamada *scientia media*. Molina adoptó esta doctrina y, después de treinta años de trabajo, editó su obra *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, publicada por vez primera en 1588[53]. Este libro provocó uno de los combates más apasionados de la historia de la teología. Muy pronto se advirtió la fuerte y competente oposición de los dominicos, sobre todo de Domingo Báñez, como ya hemos explicado[54]. En esa impresionante competición intelectual, se trataba de evitar las trampas del pelagianismo, con la negación de la necesidad de la gracia, y del protestantismo, que deterioraba la voluntad libre. En la polémica entraron los sutiles conceptos de gracia eficaz, gracia suficiente, predestinación, ciencia divina. Tan violento fue el debate, que en 1594 el papa Clemente VIII ordenó que la cuestión se llevase a Roma —en las conocidas congregaciones *De auxiliis*—, para emitir un juicio. La contienda se prolongó más de

53. Ed. crítica con una buena introducción, por J. Rabeneck, Oña-Madrid 1963.

54. Entre la numerosa bibliografía sobre el tema, véase J. Sagüés, *La suerte del bañecianismo y del molinismo*, «Miscelánea Comillas» 34-35 (1960) 391-431; J. Peinado, *Evolución de las fórmulas molinistas sobre la gracia eficaz durante las controversias «de auxiliis»*, AGT 31 (1968) 5-191; J. Stohr, *En torno al primer período de la controversia «de auxiliis»*, RET 32 (1972) 323-354.

diez años y podría haber continuado interminablemente, si Paulo V no hubiese adoptado una solución, propuesta por Belarmino, según la cual se prohibía a dominicos y jesuitas calificar la doctrina rival de temeraria o herética, así como editar libros sobre la controversia sin autorización expresa de Roma (11 de diciembre de 1611).

V. La escuela agustiniana de Salamanca

«Es verdad que "el más crítico de los padres" ha experimentado más de una vez ese infortunio póstumo de ver acogerse a su nombre unos errores y unas alteraciones graves de la verdad católica»[55]. Con este texto el padre de Lubac se refiere a una paradoja protagonizada en los siglos XVI-XVII: mientras que Agustín aparece como generador de los sistemas de Lutero y Calvino, Bayo y Jansenio, los teólogos recurren a él como autoridad y guía en la temática más característica del postridentinismo, la gracia. Todos quieren ser intérpretes justos y fieles de las perspectivas agustinianas; incluso los tomistas más rígidos se resisten a aceptar que la diferencia fundamental entre el agustinismo y el tomismo se centre en el papel que cada sistema atribuye a la causa final. Ser tomista, ¿no es creer que la causa final está dinámicamente presente en todo ser a través de la causa formal? ¿No es considerar el fin, no sólo como lo que nos atrae desde fuera, sino ante todo como lo que, por medio de la forma, nos hace mover hacia él? Vista la cuestión desde este ángulo, no se pueden clasificar los autores entre agustinianos y tomistas, por ejemplo. Esta observación se imponía para precisar el sentido de la expresión «escuela agustiniana». Cuando se usa, se tiene que referir a los teólogos de la orden de san Agustín: a pesar de una falta de unanimidad, se habían revelado ya en Trento —en la conducta de Seripando— como constituyendo una «escuela agustiniana original»[56].

En Castilla, la escuela propiamente surgió a partir de la reforma de los estudios, realizada en el capítulo de Dueñas, presidido por el ge-

55. Texto de François Xavier Jansen, reproducido por H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, París 1965, p. 13 (trad. cast. *El misterio de lo sobrenatural*, Barcelona 1970, p. 311).

56. Cf. H.-M. Féret, RScPhTh 27 (1937) 317, al analizar la obra de Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken in Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Würzburgo 1937.

neral de la orden, el experimentado Seripando (1541), y propiciada desde hacía algunos años en Salamanca por santo Tomás de Villanueva[57].

Nos preguntamos si los teólogos agustinos del siglo XVI prosiguen la escuela fundada por Gil de Roma († 1316), en la que se inscriben nombres tan célebres como Giacomo de Viterbo, Agustín Triomfo de Ancona, Tomás de Estrasburgo, Gregorio de Rímini y el valenciano Bernat Oliver. Es verdad que, si alguna vez recuerdan alguna doctrina característica de la primera escuela —como la dimensión afectiva de la ciencia teológica, por ejemplo—, lo hacen de paso. Ni siquiera Gregorio de Rímini, cuyo comentario al libro de las Sentencias fue editado en Valencia en 1500, tuvo demasiados adeptos. El introductor de sus ideas en Salamanca, fray Alonso de Córdoba, no comulgaba del todo con él; en esa línea, fue más radical fray Juan de Guevara que, mientras en la misma universidad de Salamanca ejercía la cátedra de Durando y exponía el comentario de este doctor a los libros de las Sentencias, compuso un índice de sus errores.

En el capítulo de Nápoles de 1539 se dio la norma de que las doctrinas no expuestas por Gil de Roma fuesen explicadas a los alumnos de la orden según las obras de santo Tomás. Seripando, nombrado superior general en dicho capítulo, extendió la norma a las diversas provincias[58]. En el siglo XVII, la devoción a santo Tomás disminuye en España y en Italia, a causa del renacimiento de la antigua escuela de Gil de Roma, que dio figuras tan notables como Noris, Berti, Bellelli y otros.

Por tanto, en el siglo XVI los agustinos se presentan en Salamanca como tomistas, independientes respecto de la escuela de San Esteban

57. Cf. D. Gutiérrez, *Del origen y carácter de la escuela hispano-agustiniana en los siglos XVI-XVII*, CDios 153 (1941) 227-225; U. Domínguez, *Carácter de la teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX*, CDios 169 (1956) 638-685; D. Gutiérrez, *La escuela agustiniana desde 1520 a 1650*, CDios 176 (1963) 189-234. Para comprender las raíces de la escuela, cf. D. Gutiérrez, *Notitia historica antiquae scholae aegidianae. De origine et progressu huius scholae*, «Analecta Augustiniana» 18 (1941) 39-47; M. Villegas, *Teólogos agustinos españoles pretridentinos*, RHCEE 3 (1971) 321-359. Para la figura de Tomás de Villanueva, cf. F.-J. Campos, *Bibliografía sobre santo Tomás de Villanueva*, CDios 199 (1986) 513-542.

58. Consta en lo que se refiere a la de la corona de Aragón. El plan de estudios dado por Seripando al convento de Valencia está publicado por Jedin, o.c. en la nota 56, p. 542-544.

y de la de los jesuitas. También se mantuvieron en la zona intermedia los carmelitas descalzos que, renunciando a toda gloria humana, compusieron el curso completo de teología —colectivo y anónimo— conocido por *Salmanticenses*. Juan de Guevara (1511-1600) se muestra fiel a la enseñanza de santo Tomás, no sólo cuando comenta la *Summa*, sino también en los tratados originales y cuando, por exigencias de la cátedra, tiene que explicar los comentarios de Durando al libro de las Sentencias[59]. Lo mismo hace el portugués Francisco de Cristo († 1587) en Coímbra; a pesar de que los títulos de sus libros parecen indicar que se trata de exposiciones de la obra de Pedro Lombardo, son comentarios a la *Summa*. Siguen su ejemplo fray Luis de León (1527-1591), Pedro de Uceda († 1586 ?), Alfonso Mendoza (1557-1596), Pedro de Aragón († 1592), Francisco Cornejo (1588-1638), Juan Márquez (1565/6-1621)[60], Agustín Antolínez (1554-1626), Basilio Ponce de León (1570-1629), en Salamanca, y muchos más en Valencia y Coímbra, y también en las Américas.

En las disputas sobre la gracia, es difícil precisar hasta dónde llega el tomismo o el molinismo de Agustín Antolínez, de Juan Márquez y de Francisco Cornejo, ya que han sido considerados partidarios de los jesuitas. También se ha dicho de fray Luis de León, aunque la noticia no es exacta: una cosa es que se opusiera a la intransigencia de Báñez y a la manera de cualificar las tesis del jesuita Montemayor, y otra cosa es que las aprobara y asumiera. En su tratado *De praedestinatione*, fray Luis reconoce que la opinión de los jesuitas «no es improbable»[61]. En éste, como en otros puntos concretos, los agustinos mantienen su libertad, al margen de rigideces de escuela. Así sucede en la cuestión de la encarnación del Verbo, aunque Adán no hubiese pecado, en la que fray Luis de León, Mendoza y otros son partidarios de la tesis de Duns Escoto; éste es también el caso del privilegio de la inmaculada concepción de María, al que se muestran favorables, siguiendo aquí la tradición agustiniana que se remonta a mediados del siglo XIV, desde los días de Enrique de Urimaria, de Tomás de Estrasburgo y Hermann de Schildis.

59. Cf. A.C. Vega, *Fray Luis de León y fray Juan de Guevara*, CDios 180 (1967) 313-349.

60. M. Cardenal Iraeta, *Juan Márquez*, Madrid 1950; cf. G. del Estal, *Una inadvertencia de los críticos. En torno a un opúsculo del padre Márquez*, CDios 163 (1951) 489-528.

61. Cf. S. Muñoz Iglesias, *Fray Luis de León, teólogo*, Madrid 1950, p. 227-228.

Además de la teología especulativa, con la orientación tomista expuesta, los agustinos promovieron el estudio de la Escritura como fuente insustituible de una verdadera teología. El primero en recomendarlo, después del capítulo de Dueñas (1541), es fray Lorenzo de Villavicencio. En esta línea, Diego de Zúñiga (1536-1598) escribió el opúsculo *De optimo genere tradente totius philosophiae et S. Scripturae explicandae* (editado por I. Arámburu en Valencia 1961), y fray Vicente Montañés, el tratado *De principiis praenoscendis sacrae theologiae* (Barcelona 1570). En la orientación bíblica sobresalió fray Luis de León, que no se cansa de repetir, en sus prólogos a los escritos latinos, en sus explicaciones de la Vulgata e incluso en las obras castellanas, que el principio de la teología «son las cuestiones de escuela, y el crecimiento, la doctrina que escriben los santos, y el colmo y perfección y lo más alto de ella, las Letras sagradas, a cuyo entendimiento todo lo de antes, como a fin necesario, se ordena» (intr. a *De los nombres de Cristo*).

La figura de fray Luis de León se impone en esta escuela agustiniana[62]. Su vida habría podido ser serena y tranquila; un drama le dio su verdadera grandeza. Como ya hemos explicado, el enfrentamiento entre hebraístas y escolásticos provocó su encarcelamiento en 1572; en 1576, como en otro momento Juan de Ávila, salió rehabilitado de la cárcel. Una célebre expresión «decíamos ayer» marca su retorno triunfal entre sus alumnos en su lección de vuelta a la universidad de Salamanca. Después de unos años movidos, murió en la paz, conseguida a través del estudio y la oración.

Había quedado encargado por el consejo real de publicar las obras de santa Teresa de Jesús y había empezado a escribir su vida cuando le sorprendió la muerte. Algunas obras latinas, un comentario al *Cantar de los Cantares* (1580), que había traducido al castellano para una religiosa, Isabel Osorio, y cuyo texto, divulgado, le había valido disgustos con la Inquisición[63], y los tratados *De fide, de spe, de caritate*, no habrían aportado mucho a su gloria de profesor, si no estuviese la

62. Cf. S. Muñoz Iglesias, o.c. en la nota anterior; M. de la Pinta Llorente, *Estudios y polémicas sobre fray Luis de León*, Madrid 1956; C. Vossler, *Fray Luis de León*, Madrid 1960; D. Gutiérrez, *León (Louis de)*, en DS IX (París 1975) 634-643. Para las obras, véase *Obras completas castellanas*, pról. y notas de F. García, Madrid [4]1967 (BAC 3); *Opera latina*, ed. de M. Gutiérrez, 7 vol., Salamanca 1891-1895; *De legibus*, intr. y ed. crítica bilingüe por L. Pereña, Madrid 1963.

63. *El cantar de los cantares*, ed. y pról. de Jorge Guillén, Salamanca 1980.

prosa magistral del libro *De los nombres de Cristo* (1583)[64]. Se trata de un diálogo, de estilo clásico, entre tres jóvenes religiosos agustinos (uno de ellos, fray Luis), reunidos en La Flecha, la casa de campo del convento de Salamanca, que discuten los nombres que han sido dados a Cristo en la Escritura y la tradición: camino, pastor, padre... La erudición, armonizada con sensibilidad poética, la convierten en una obra maestra de la prosa castellana. *La perfecta casada* (1583), obra muy divulgada, describe la mujer cristiana según la Biblia, los padres y los grandes autores clásicos.

Hoy su obra bíblica y teológica es admirada, tanto desde la perspectiva metodológica[65] como en lo referente al contenido centrado en Cristo, eje de la creación y de la recreación[66]. También su ideario político y jurídico, sistematizado en su tratado *De legibus*[67], es una aportación al «nuevo estilo» de abordar los nuevos problemas, inaugurado por Vitoria. Una última advertencia: el teólogo que era fray Luis de León no se comprende sin considerarlo injertado de místico y de poeta[68].

VI. La teología postridentina de la gracia

Los puntos álgidos de las controversias en torno a la gracia en el curso de los siglos XVI y XVII se centran en la capacidad o en la incapacidad del hombre de alcanzar a Dios, señor de la moral. En el seno del

64. C. Cuevas, *Introducción* a *De los nombres de Cristo*, Madrid 1977. En el cap. catorce de M. Bataillon, *Erasmo y España*, México-Buenos Aires [2]1966, el autor concreta las raíces erasmistas de fray Luis y considera *De los nombres de Cristo* como el libro sobresaliente de la literatura espiritual de la época de Felipe II y la obra maestra del humanismo cristiano.

65. Véase O. García de la Fuente, *Un tratado inédito y desconocido de fray Luis de León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura*, CDios 170 (1957) 258-334.

66. G. García, *Fray Luis de León, teólogo del misterio de Cristo*, León 1967; S. Folgado Flórez, *Cristocentrismo teológico en fray Luis de León*, El Escorial 1968 (separata de CDios 180 [1967] 350-381); J.A. González Montoto, *Aproximación a la cristología de fray Luis de León*, «Studium Ovetense» 11 (1983) 119-131.

67. *De legibus*, intr. y ed. crítica bilingüe por L. Pereña, Madrid 1963.

68. Cf. R.J. Welsh, *Introduction to the spiritual doctrine of Fr. Luis*, Washington 1951 (es el estudio más sistemático y completo); P. Sainz, *Espiritualidad española*, Madrid 1961, p. 259-320; O. Bertalia, *Fray Luis de León, escritor y poeta místico*, «Revista agustiniana de espiritualidad» 2 (1961) 149-178, 381-409 y 3 (1962) 308-340.

catolicismo se produjo un duro combate contra el bayanismo y el jansenismo, demasiado próximos a los errores condenados por Trento. Y se encendió también la lucha entre tomistas y molinistas en las famosas congregaciones *De auxiliis* en Roma.

Está claro que la reforma es la causa de tales disturbios y de su persistencia, que supusieron un estancamiento para un verdadero progreso teológico. El problema de la concordia entre la gracia y el libre albedrío, y el de la naturaleza de la gracia suficiente, absorbía las mejores energías. Sin embargo, a partir del siglo XVI y comienzos del XVII asistimos al renacimiento de la «gracia increada». Los exegetas se anticipan a los patrólogos. Lessius y Cornelius a Lapide redescubren la filiación adoptiva y la explican en relación a la gracia; fue el gran mérito sobre todo de Petau y de Thomassin explicar las obras de los padres, atentos a las relaciones personales con el Espíritu Santo, el Verbo y el Padre.

El intento de clarificar esas realidades misteriosas es a menudo embrollado, pero tiene la ventaja, en relación con intentos anteriores, de ser más teológico que metafísico. No podemos silenciar la presencia de los místicos, sobre todo en España y en Francia, aunque su influencia quedó muy limitada a unos cenáculos reducidos.

En el ámbito protestante, el programa keygmático continúa proclamando la justicia «extraña» *(aliena)* contra la aridez de los *habitus* escolásticos. A pesar de todo, en la práctica los fieles protestantes, en su vida cotidiana, se orientan —tan fácilmente como los católicos— hacia la justicia pelagiana de las obras. Más grave que la disociación entre los principios y su aplicación era la tendencia preponderante a considerar la ética como superior a la dogmática[69].

1. *El bayanismo*

Miguel Bay (Baius o Bayo) (1513-1589), teólogo de Lovaina, que había leído nueve veces todo lo escrito por san Agustín, y setenta veces sus obras referentes a la gracia, al adoptar unilateralmente el pesimismo de su maestro, mostró que la naturaleza humana quedó de tal modo mutilada por el pecado original, que los hijos de Adán, sin la

69. Para todo este apartado, véase G. Philips, *La théologie postridentine de la grâce*, EE 47 (1972) 505-532.

gracia, sólo podían hacer el mal[70]. Sus tesis sobre los tres estados del hombre (inocente, caído, redimido) le llevaron a insistir en la corrupción total del hombre después de la caída en el paraíso, en la pérdida del libre albedrío, en la imposibilidad de resistir a la gracia. En la perspectiva de Bayo, la justificación no es la renovación total del hombre, sino un cambio en su conducta moral. El constante recurso a san Agustín llevó al padre de Lubac a un trabajo de discernimiento crítico, según el cual queda claro que las posiciones de Bayo no se pueden basar en Agustín. En efecto, lo que san Agustín afirma de la situación histórica del hombre, Bayo lo traduce en necesidad metafísica y transforma así el orden de los hechos en un orden de derecho. La reacción antibayana llevó a la famosa teología de lo «sobrenatural» fundamentada en la noción de naturaleza pura[71].

La efervescencia de estas doctrinas en el seno de la universidad de Lovaina —perteneciente entonces a la corona española— llevó a Felipe II a pedir una calificación doctrinal a las universidades de Alcalá y de Salamanca, de gran prestigio y autoridad moral. En el año 1567, el papa Pío V condenó globalmente las sentencias de Bayo, con unas censuras que las clasifican desde una simple proposición chocante o temeraria hasta la herejía declarada[72]. A partir de esa condena, la distinción entre natural y sobrenatural quedó excesivamente clara, de modo que el postridentinismo parecía creer que lo sobrenatural se superpondría a lo natural. Hasta los estudios del padre de Lubac, recibidos primero con recelo, no se precisó que la naturaleza pura era una noción deducida por raciocinio a partir de la historia. Sería la esencia humana sin la gracia, que ha recibido desde el principio, y sin

70. Cf. F.X. Jansen, *Baius et le Baianisme*, Lovaina 1931; H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, París 1946, ed. reelaborada en la o.c. en la nota 55; H. Rondet, *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966, p. 241-259.

71. G. Colombo, *M. Baio e il soprannaturale*, ScC 93 (1965) 299-330; íd., *Bellarmino contro Baio sulla questione del soprannaturale*, ScC 95 (1967) 307-338; V. Grossi, *Baio e Bellarmino, interpreti di Agostino nella questione del soprannaturale*, Roma 1968. Para los precedentes, cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid, 1952.

72. Cf. M. Roca, *Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo (1560-1682)*, «Anthologica Annua» 1 (1953) 303-476; íd., *Génesis histórica de la bula «Ex omnibus afflictionibus»*, Madrid 1956; E. van Eijl, *Les censures des universités d'Alcalá et de Salamanque et la censure du pape Pie V contra Michel Baius (1565-1567)*, RHE 48 (1953) 719-776; J.I. Tellechea, *Españoles en Lovaina en 1551-1558. Primeras noticias sobre el bayanismo*, RET 23 (1963) 21-45.

el pecado, que ha pesado desde los orígenes. Es, pues, el resultado de una sustracción nocional[73].

En el siglo XVII, en Lovaina también, Jansenio, dependiente de Bayo, protagonizó otra desviación del agustinismo. El alcance de su teología y de la influencia ejercida sobre todo en el catolicismo francés, en el campo de la espiritualidad y de la política, aconseja un tratamiento amplio que pueda dar razón de los elementos que explican el fenómeno: desde el sentido profundo de la trascendencia de Dios hasta la moral de extrema austeridad. El hecho es que el error, sutil y difícil de discernir, ganó muchos prosélitos de alto prestigio científico en los Países Bajos y en Francia; España no tuvo que esperar tampoco al siglo XVIII para sentirse impactada por el jansenismo doctrinario. Se expondrá más adelante.

2. *Las disputas «De auxiliis»*

Con la presentación de Báñez y de Molina, hemos podido conocer las controversias que, trasladadas a Roma en las congregaciones o reuniones especiales llamadas *De auxiliis*, duraron de 1598 a 1607.

Mientras que los tomistas distinguían en Dios entre «ciencia de visión», que afectaba todo lo real —incluso el futuro, para nosotros—, y la «ciencia de pura inteligencia», que afectaba las simples posibilidades nunca realizadas, Fonseca y Molina propusieron una «ciencia media», cuyo objeto eran los futuribles. Por futurible entendían lo que un hombre libre habría hecho en unas circunstancias determinadas, nunca realizadas. Provisto con esta lista de potencialidades, Dios ordenaría entonces, según tales previsiones, las disposiciones de su Providencia. Fijaría, según la previsión de los méritos o deméritos del hombre, su salvación o condenación, añadiendo que para el acto meritorio era necesaria la ayuda de la gracia. No es éste el

73. El padre de Lubac declaró (*El misterio de lo sobrenatural*, Barcelona 1970, p. 218-220) que la teología de lo sobrenatural, aun siendo válida en muchos aspectos, presenta diversas insuficiencias; por ello, según él, sería oportuno sustituirla por una teología más comprensiva. En estos términos generales, la propuesta tiene que ser bien acogida. No se trata de renunciar a hacer teología, ni de pretender que Bayo y la reacción antibayana hayan pasado en vano. Queda por ver, en concreto, si la propuesta del padre de Lubac ofrece verdaderamente una teología más satisfactoria que la de la naturaleza pura.

lugar indicado para reproducir los argumentos contrarios, formulados con enfadosa dialéctica por Báñez, y hacer un balance de una y otra posición que, sin duda, pecaban de antropomorfismo, al considerar a Dios y al hombre como dos antagonistas en el mismo plano y al descuidar la diferencia ontológica entre el acto meritorio y el acto pecaminoso del hombre[74]. La antinomia de las verdades en cuestión es clara. Los dos puntos fijos son: el poder soberano y trascendente de Dios y la libertad del acto humano. No se puede esperar solución alguna de una limitación, ya sea del poder divino, ya sea de la libertad humana.

En las discusiones sostenidas, ambos partidos perdieron a menudo de vista lo que deseaban potenciar —la unión con el Dios vivo— y quedaron atrapados en sus elucubraciones. El provecho religioso resultante fue nulo, a causa del exceso de sistematización al nivel de la criatura y a causa del olvido del sentido de Dios. Imaginarse conocer a Dios y poder explicar su conducta es la mejor manera de perderlo; aproximarse al misterio a través de la especulación metafísica es un camino para destruirlo.

3. *La aportación de la teología positiva*

En la renovación de la teología positiva, en esa época, la Compañía de Jesús desempeñó un papel importante. Entre los exegetas, Lessius (1554-1623), a partir de la Escritura, reconoce la filiación adoptiva que vincula el hombre al Espíritu; la conexión de la encarnación del Verbo y la gracia de los justos es uno de sus descubrimientos. Desgraciadamente yuxtapone esta gracia increada y la gracia creada como dos objetos. Cornelius a Lapide (1569-1637), también exegeta, habla de la inhabitación de las tres personas divinas, aunque lo que dice se reduce a un juego de palabras, en función de la «apropiación». Nos hallamos

74. Cf. H. Rondet, o.c. en la nota 70, p. 247-259; con más detalles, E. Vansteenberghe, *Molinisme*, en DTC X-2 (París 1928), 2094-2187. Para una profundización ulterior, véase *Zumel y el molinismo*, ed. V. Muñoz, Madrid 1953; A. Del Noche, *La crisi del molinismo in Descartes*, en *Archivio di Filosofia*, Roma 1956, p. 38-77; G. Bavaud, *Marín-Sola et le molinisme* RT 58 (1958) 473-483; J. Sagüés, *La suerte del bañecianismo y del molinismo*, «Miscelánea Comillas» 35-35 (1960) 391-431; J. Peinado, *Evolución de las fórmulas molinistas sobre la gracia eficaz durante las controversias de auxiliis*, ATG 31 (1968) 5-191.

ante dos adopciones: una que viene de la Escritura y otra que nos llega de la escolástica decadente.

Entre los patrólogos, la figura más eminente es la del jesuita Denis Petau (*Petavius* 1583-1632). Su erudición, al servicio de una visión sistemática, cristalizó en un tratado sobre la inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo, que ocupa unas cuarenta páginas en el infolio consagrado al Verbo encarnado (París 1680). Según Petau, el Espíritu se une al alma no sólo por metáfora o moralmente, ni sólo por la eficiencia, sino por medio de una causalidad cuasi formal. No retorna a la opinión de Pedro Lombardo, pero está influido por la tendencia a desdoblar la gracia increada y la creada. Esta última es presentada como un *vínculo* con el Espíritu Santo. El oratoriano Louis Thomassin (1619-1695) sigue la investigación en la línea de Petau, y para resolver la dificultad de las dos gracias, intenta considerar la gracia creada como un vínculo con la gracia increada. La fórmula no deja de correr el peligro de convertirse en un artificio verbal.

4. *La teología mística*

La teología de los místicos es tratada en la dogmática de la gracia de una manera muy avara, cuando su aportación es indispensable para comprender toda su amplitud. En España y en Francia, la llamada «invasión de la mística» ofrecería un enriquecimiento, que sólo esbozaremos en función de dos nombres muy significativos.

San Juan de la Cruz (1542-1591) es explícito al presentar que el justo participa en la vida divina. Algunos comentadores incluso se sorprenden del atrevimiento con que dice que el alma del justo interviene en la espiración activa de la tercera persona de la Trinidad[75]: no es que pretenda decir que el Espíritu procede de las criaturas. Su intención es destacar que el justo participa realmente en la vida divina, en la que, por el inefable circuito de luz, el Padre comunica el ser sustancial al Hijo y, por el Hijo, al Espíritu. En el movimiento de

75. Cf. Efrén de la Madre de Dios, *San Juan de la Cruz y el misterio de la santísima Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza 1947; G. Leblond, *Fils de Lumière. L'inhabitation personnelle et spéciale du S. Esprit en notre âme selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, La Pierre-qui-vire 1961, p. 374ss.

retorno, el Espíritu asume a todos los que el Hijo ha redimido. ¿Basta la doctrina de la apropiación para comprender el pensamiento del místico?

La escuela francesa de espiritualidad, inaugurada por el oratoriano cardenal de Bérulle (1575-1629), divulgó el tema, que se caracteriza por el realismo personalista atribuido a la obra del Espíritu. La exégesis de *natus de Spiritu Sancto ex Maria virgine* desemboca en una meditación lírica, en la que el Espíritu Santo, infecundo en el seno de la Trinidad, se vuelve fecundo por la encarnación del Verbo en el seno de María[76]: al pie de la letra, las afirmaciones de Bérulle rozan lo absurdo y no el misterio. Él lo sabe y sus discípulos también, y, de hecho, la aplicación del personalismo divino a la mariología casi no ha influido en la doctrina de la gracia[77].

5. *Contribuciones de la teología escolástica*

La agudeza intelectual de los especulativos españoles no se limitó a las controversias *De auxiliis*. El tema de la presencia especial de Dios en la gracia y la inhabitación de las personas divinas en el justo fue objeto del análisis de los principales doctores jesuitas, que no terminaron de coronar su empresa. Nos referimos al ya citado Gabriel Vázquez, que sólo descubre en su investigación la *producción* de la gracia creada en el alma justificada[78]. Francisco Suárez, más atento a la psicología, afirma que, por la gracia, Dios estaría presente en nosotros «por un nuevo título», el de la amistad. Introduce así una nueva presencia real de Dios, pero desgraciadamente la reduce, por puro juridicismo, a un nuevo título de presencia, sin advertir que la amistad tiende sin duda a la unión real, pero no la puede producir[79].

En realidad, el autor que mejor comprendió y desarrolló el pensa-

76. J. M. Alonso, *Hacia una mariología trinitaria: dos escuelas*, EstMar 10 (1950) 141-191; G. Philips, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Église*, «Études Mariales» 25 (1961) 7-37.

77. Cf. Ch. Baumgartner, P. Tihon, *Grâce*, en DS II (París 1967), 701-750.

78. La doctrina de Vázquez en este punto, poco trabajada, está manifiestamente dirigida contra Suárez. Cf. D. Sullivan, *Justification and the inhabitation of the Holy Ghost. The doctrine of Father Gabriel Vasques, S. J.*, Roma 1940.

79. Véanse las insuficiencias de la tesis suarista en A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París 1927.

miento de santo Tomás en este tema es el dominico portugués Juan de Santo Tomás (1589-1644), profesor en Alcalá hasta que Felipe IV lo nombró confesor suyo: murió en Fraga, acompañando al rey en la expedición contra Cataluña, durante el sitio de Lérida. Sus numerosas obras pueden catalogarse en filosóficas, teológicas, pastorales y místicas[80]. Con un estilo «triturado y como machacado» (A. Gardeil), sin temer las repeticiones, se distinguió por el gusto por la síntesis. En su *Tratado sobre los dones del Espíritu Santo* (terminado en Zaragoza, en la citada expedición contra Cataluña, en la que moriría) aparece el teólogo contemplativo en quien convergen la sabiduría teológica y la experiencia mística. No es extraño el interés por la inhabitación de las personas divinas en el alma, en relación con el tema de la gracia[81].

Juan de Santo Tomás, en oposición a Vázquez y a Suárez, *compara* la presencia divina en el alma del justo con la experiencia del gustar o del tocar, ambas rodeadas de oscuridad. Terreno del *don de sabiduría* que obra por una especie de «connaturalidad» y de unión asimiladora a Dios, como si él fuese la vida de nuestra vida. Su exposición no es una *demostración*; quiere ser sólo una *ilustración* de la presencia de Dios por la gracia. Toda representación, noción conceptual o imagen de la fantasía es superada. No deja el campo de la comparación, donde la analogía mantiene la parte de desemejanza. Sin duda, el alma, en su acto de conocimiento, se da cuenta de su propia identidad: no puede dudar de que es ella la que reflexiona. Para adquirir una imagen de su propia persona, tiene que objetivarse. Así, en la gracia, el justo alcanza a Dios mismo como personalidad otra, trascendente e inmanente a la vez, cuyos contornos no puede fijar. De esta presencia no tiene una certeza apodíctica, como los grandes escolásticos ya habían afirmado.

80. V. Beltrán de Heredia, *Breve reseña de las obras de Juan de Santo Tomás y de sus ediciones*, CTom 59 (1945) 236-240. Actualmente está en curso la edición de los escritos teológicos de Juan de Santo Tomás, realizada por los monjes benedictinos de Solesmes, que han publicado ya cinco volúmenes (1931, 1934, 1937, 1953, 1964). La Universidad Laval, de Québec, publicó en pequeños volúmenes, a partir de 1948, diversos tratados de este conjunto teológico: *Da donis Sancti Spiritus, De principiis theologiae et de auctoritate Divi Thomae, De virtutibus, De fide*; trad. cast.: *Los dones del Espíritu Santo*, intr. de I.G. Menéndez Reigada, Madrid 1948; trad. francesa: *Les dons du Saint Esprit*, trad. de R. Maritain, prefacio de R. Garrigou-Lagrange, París 1930.

81. Cf. M. Cuervo, *La inhabitación de las divinas personas en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás*, CTom 69 (1945) 114-120; M. García Fernández, *La gracia como participación de la divina naturaleza en Juan de Santo Tomás*, CTom 71 (1946) 209-250.

Que el fenómeno sea real y no ilusorio, sólo la revelación nos lo puede asegurar. La certeza moral es normal y regular, siempre que la teología no quiera reducirse a ideas claras. La influencia de esta doctrina de Juan de Santo Tomás ha persistido hasta el siglo XX, en que autores como A. Gardiel, R. Garrigou-Lagrange y J. Maritain se sienten deudores de la misma.

VII. De los grandes tratados morales a la casuística

«A menudo se señala la ruptura que se introdujo en la teología postridentina entre dogma y moral. No es fácil precisar cuándo y cómo sucedió... En el primer cuarto del siglo XVI, la moral resulta ser, en un gran número de autores, un campo aparte, sustraído a la influencia directa y constante del dogma... ¿Qué causas hay que asignar a este hecho? Careciendo de estudios de detalle indispensables, es difícil decirlo»[82]. A principios del siglo XVI se dio por doquier una renovación de la teología moral. En Alemania, Conrado Köllin († 1538) escribe el primer comentario completo a la I-II de la *Summa* de santo Tomás[83]. En Italia, Tomaso de Vio, el cardenal Cayetano († 1534), publica un comentario integral de la *Summa*, unos *Opuscula* y una *Summula* que forman un conjunto importante para la teología moral[84]. En Francia, en Saint-Jacques de París, Pierre Crockaert, el primero, adopta como libro de texto la *Summa* de santo Tomás en lugar de las *Sentencias* del Lombardo (1509). Innovación especial: mientras que el Lombardo no preveía un lugar especial para las cuestiones morales, la segunda parte de la *Summa* presenta de las mismas un conjunto copioso y riguroso a la vez. Será esa segunda parte la que hallará un mayor número de comentadores[85]. La obra de Crockaert se

82. Y. Congar, *Théologie*, en DTC XV-1 (París 1946) 424-425. Para una visión panorámica del tema, cf. B. Häring, L. Vereecke, *La théologie morale, de S. Thomas d'Aquin à S. Alphonse de Liguori,* NRth 77 (1955) 673-692.

83. Cf. H. Wilms, *Cajetan und Köllin*, Ang 11 (1934) 568-592; íd., *Konrad Köllin als Thomas-kommentator*, «Divus Thomas» (Fr.) 15 (1973) 33-42; íd., *Der Kölner Universitätsprofessor K. Köllin,* Colonia 1941; G. Lohr, *Die Kölmer Domenikaner Schule von 14. bis 16. Jahrhunderts*, Friburgo 1946.

84. J. Mayer, *Cajétan moraliste*, RT 39 (1934) 343-357; M. Daffara, *Tommaso de Vio Gaetano interprete e comentatore della morale di S. Tommaso*, RFNS 27 (sup. 1935) 71-101.

85. M.-D. Chenu, art. cit. en la nota 17, p. 146-147.

implanta, a través de Francisco de Vitoria († 1546), en Salamanca, donde se asienta toda una escuela importante, en función de la transformación política y económica de España y de Europa. Vitoria, por ejemplo, conoce perfectamente los problemas principales de su época: se le considera el fundador del derecho internacional. Refiere numerosos casos que son reales. El tema de las relaciones internacionales, el del dinero y el del comercio en expansión, son horizontes nuevos que afectan a los moralistas; ellos ya no quieren responder sólo en nombre del tomismo abstracto, sino asumiendo las intuiciones nominalistas y las humanistas con su atención a las fuentes antiguas. Vitoria, para citarlo una vez más, atestigua un conocimiento nada común de la patrística. En este sentido, se vive el apogeo de la teología moral. Es el momento en que, justamente con el derecho internacional determinado por el problema de la conquista de América, se potencia el derecho penal y proliferan los tratados *De iustitia et iure* y *De legibus*, así como las morales económicas destinadas a formar la conciencia recta de los comerciantes en sus negocios relacionados con la usura y con todos los problemas del precio justo, de los monopolios, de los impuestos, de los préstamos, de los negocios bancarios y con toda clase de contratos. La escuela de Salamanca está en plena euforia, acreditada por un profesorado excepcional.

Pero también hay que señalar sus límites. Muchos de los maestros de esa época tuvieron profesores nominalistas. Y mantuvieron de su primera formación una reserva hacia la especulación desinteresada. Adoptaron el tomismo, pero no siempre con una visión de conjunto y de síntesis. De la *Summa* les interesaba más la moral que el dogma, y corrían el riesgo de favorecer la «autonomía» de la moral. Un ejemplo: de los catorce años de enseñanza consagrados a comentar la *Summa*, Vitoria reservó diez a la segunda parte, de cuyo tratamiento la II-II (catálogo de las virtudes) fue la principal beneficiaria. Así se fue creando la ruptura entre una teología dogmática y una teología moral en el mismo interior del tomismo[86]. La *Ratio studiorum* de la nueva Compañía de Jesús (1565-1572 y en las redacciones de 1585, 1591 y 1615) pesaría también decisivamente[87]; a pesar de adoptar la *Summa*

86. S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, Friburgo-París 1985, p. 258-262, y sobre todo E. Moore, *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudio de algunos autores*, Granada 1956.

87. Esta historia está bien expuesta por J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Ratisbona 1970.

de santo Tomás, la Compañía, animada por una inquietud pastoral, estableció una distinción, que se notaría sobre todo en la moral, entre *cursus maior*, destinado a un estudio más especulativo, y *cursus minor*, más práctico y orientado especialmente a formar a los estudiantes en orden a los casos concretos. Esta división supuso una redistribución de la materia moral: por un lado, los principios generales, fundamentos de la moralidad; por otro, el detalle de la materia según los mandamientos, en orden a un estudio circunstanciado de los casos de conciencia. Se descarta de esa enseñanza los tratados considerados como demasiado especulativos, como el del fin último y la gracia, lo que debía influir en el enfoque general.

La modificación del enfoque moral del siglo XVI exige estar atentos a otros factores no simplemente organizativos. Hay que pensar en primer lugar en las aportaciones principales del nominalismo (con el acento en lo concreto, singular e individual) y también del voluntarismo, según el cual la moralidad no se centra tanto en los principios interiores del bien cuanto en los preceptos; éstos son los que manifiestan la voluntad divina y determinan lo que es bueno. Tales aportaciones, que explican las primeras críticas de Vitoria a los excesos metafísicos de Cayetano, orientan el predominio del voluntarismo sobre la antigua concepción tomista intelectualista y hacen comprender la evolución que después de Francisco Suárez, en las *Institutiones morales* de Juan Azor sobre todo, se da en una enseñanza que sigue los mandamientos y no las virtudes. Se comprende que la orientación eclesial hacia el autoritarismo hallaba aquí su justificación doctrinal, ya que veía en la voluntad del legislador la formalidad de toda ley.

El relevo de los dominicos en Salamanca lo tomarían los teólogos jesuitas: Francisco de Toledo, Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez y sobre todo Francisco Suárez. Todos estos autores comentan la *Summa* de santo Tomás, pero mantienen frente a él cierta independencia de pensamiento. Se les ha caracterizado por el acento que ponen en la parte del derecho. Ello puede comprobarse en los grandes tratados como el *De matrimonio* de Tomás Sánchez, el *De iustitia et iure* de Luis de Molina, que sigue la evolución de los métodos comerciales y financieros, sobre todo en lo referente a España y Portugal, mientras que Lessius (1554-1623), más cercano a los mercaderes de Amberes y Francfort, se interesa por la economía política y social. Pronto el cardenal de Lugo (1583-1660) escribirá sus clásicos *De iustitia* y *De paenitentia*.

Nada impide relacionar estos tratados con la estructura general de la *Summa*, pero nada lo impone. Estaba a punto de nacer una nueva fórmula. A fines del siglo XVI, los jesuitas, preocupados por una pastoral eficaz, publican los *Manuales del confesor*, mementos cómodos en la línea de las antiguas *Summae confessorum* y de los *Confessionalia*. Citemos únicamente la *Instructio sacerdotum* y las famosas *Quaestiones et dubia* del cardenal Francisco de Toledo († 1593), y la *Praxis fori poenitentialis* de Valerio Reynaldus (1543-1623). Entre estas obras prácticas y los grandes comentarios científicos a menudo interminables, parecía que se podía esperar un género intermedio, el de los tratados sólidos y prácticos a la vez. Una circunstancia lo favorecía: la potenciación del examen de conciencia en orden al sacramento de la penitencia, fuertemente regulado en el concilio de Trento[88]. De ahí la necesidad para los sacerdotes de profundizar sus conocimientos morales. Uno de los seis últimos recopiladores de la *Ratio studiorum* de los jesuitas, el murciano Juan Azor (1534-1603), redactó en tres volúmenes, siendo profesor en Roma, las famosas y ya citadas *Institutiones morales, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur* (1600-1611), obra muy significativa por su orientación y por la influencia ejercida[89]. La comodidad de la fórmula explica su éxito, que llena todo el siglo XVIII con san Alfonso de Ligorio, pero es la causante de que la moral, desconectada de la dogmática, y sobre todo de la espiritualidad, quede impregnada de nociones jurídicas y de sutilezas casuísticas. «La invasión del juridicismo trajo consigo entonces una importante consecuencia en la misma organización de la sistematización de la moral. Ésta, en su formulación clásica, abandonó su antigua estructuración en torno a las virtudes que hay que cultivar, es decir, la construcción positiva del ser moral, por la de los *mandamientos* (de Dios y de la Iglesia)»[90]. Este camino parecía apto para una pastoral en función del confesionario. Ciertamente la ciencia del confesionario, que se exigía al clero, tiene su importancia, pero no debía ser más que una parte o un aspecto de la moral, y no podía acaparar toda la enseñanza hasta llegar a identificarse con la teología moral *tout court*. De este modo la moral deja de ser prospectiva, ciencia que regula las costumbres en función de los problemas que pueden surgir, y se autolimita al estudio de la conciencia individual en cuanto es pecadora: en esta perspectiva, la teología moral es el estudio del pecado y de los medios para evitarlo; sólo podía organizarse, por tanto, en torno a aquello contra lo que el pecado atenta: los mandamientos de Dios y de la Iglesia. Dicho enfoque termina en una «casuística», en el sentido peyorativo del término; la palabra admite un sentido positivo, según Joseph Fletcher: «La casuística se concreta y está centrada en los casos particulares y cifra todo su interés en que los imperativos cristianos informen el obrar cristiano»[91]. En esta línea Fletcher aboga por una «neocasuística», que repudiaría «todo intento de anticipar o de prescribir anticipadamente las decisiones de la vida real en su particularidad existencial». Es en ese intento donde descubrimos el descrédito de la casuística barroca, de la que hablaremos al tratar de la moral del siglo XVII.

88. Ilustra bien la situación a que me refiero el art. de A. Sarmiento, *Francisco de Vitoria: el «ius divinum» de la confesión íntegra y secreta de los pecados en la «Summa sacramentorum» de T. de Chaves«*, ScrT 16 (1984) 423-432.

89. Cf. Pinckaers, o.c. en la nota 86, p. 262-269. El nuevo género literario, inaugurado por Azor, ha sido calificado como «el coronamiento de la obra reformadora del concilio de Trento» por L. Vereecke, *Le Concile de Trente et l'enseignement de la théologie morale*, «Divinitas» 5 (1961) 374.

90. J.M. Aubert, *Morale et casuistique*, RSR 68 (1980) 177.

VIII. El progresivo derrumbamiento de la cristiandad o la secularización del marco político

Se ha repetido que en el siglo XVI la crisis de la Reforma y el movimiento humanista atacan las bases de la cristiandad. Lutero y Erasmo critican de un modo incisivo la sociedad cristiana que ellos vivían. Más allá de las «protestas» concretas de Lutero contra los compromisos temporales de la Iglesia romana, denunciados en *La cautividad de la Iglesia en Babilonia*, con la doctrina de los dos reinos formula una crítica teológica a la cristiandad, que no llega, sin embargo, a superarla; ésta conoció también una versión protestante, a partir del *cuius regio eius et religio*.

En la práctica, la aparición de Estados separados, de tipo nacional, debilitó la noción de cristiandad. La misión imperial tradicional de proteger la paz y la justicia en la cristiandad occidental pasó a segundo plano. Intereses profundos y dinásticos intervinieron directamente. La política tenía otros móviles que los religiosos. Así Francisco I se

91. *Ética de situación*, Barcelona 1970, p. 40-41, 227-228.

opuso a la autoritaria regulación, por parte del papa Alejandro VI, en 1493, que delimitaba los territorios coloniales (y misioneros) entre españoles y portugueses. Los reyes de España quisieron resolver la cuestión con argumentos religiosos: *Roma locuta, causa finita*; pero el rey de Francia arguyó con motivos inspirados en la autonomía política: libertad de comercio y de navegación y derecho del primer ocupante[92].

La rivalidad que opuso a España y a Francia, al *Rey católico* y al *Roi très chrétien*, como dos soberanos queridos por Dios y que disfrutaban de garantías de derecho divino ayudó a liquidar la cristiandad. En España, la lucha, que en realidad es de naturaleza política y económica, adquiere un tono de cruzada contra los herejes y los turcos; Francia sigue una política de interés, de orientación práctica, acompañada de una corriente de reflexión sobre la teoría política. Las tesis que se imponen no pretenden ser normas absolutas, deducidas de un orden eterno, decretado por Dios, sino que —según la formulación de Rohan en sus *Memoires à Richelieu*— quieren ser principios de gobierno susceptibles de evolucionar con las circunstancias del tiempo.

En la misma época aparecen las primeras obras en las que se esboza una aproximación empírica de la acción política, con una concepción de autonomía completamente secular. En Inglaterra, adquiere una gran importancia Francis Bacon († 1626), llamado a ejercer una influencia notable. La actividad política no debe recibir sus normas de un ideal abstracto, elaborado en el marco de una teoría de Estado determinada por la teología, sino por las necesidades políticas del gobierno.

El Estado moderno, centralizado, nacional, se transforma en Estado absoluto por efecto del poder militar, de un aparato burocrático complejo, de una economía de estilo mercantil y de una cultura coloreada de nacionalismo. El adagio paulino «Toda autoridad viene de Dios» es solicitado por el absolutismo para fundamentar el «derecho divino» de los reyes. El primer teórico de esta corriente, y también el más lógico, es el mismo rey: Jacobo I de Inglaterra, que Enrique IV de Francia calificaba como «el loco más sabio que se haya visto en un trono». Según él, los reyes no son solamente los lugartenientes de Dios en la tierra, que ocupan el trono divino, sino que son llamados

92. J. Lecler, *L'Église et la souveraineté de l'État*, París, 1946, p. 171.

dioses por Dios mismo y con razón, puesto que ejercen en la tierra un poder divino.

En Inglaterra, la Iglesia nacional, con su principio de supremacía real, ofrece a dichas teorías un trasfondo perfectamente adaptado; en Francia, la sacralización teórica de la realeza adquiere rasgos de galicanismo. En España, se comprueba toda la contradicción de esa realeza de derecho divino. A pesar de su aureola religiosa, está destinada al fin y al cabo a servir los intereses del Estado; a pesar de la atmósfera sacral que planea sobre ella, sólo es un medio de propaganda a favor de la fría razón de Estado. De ahí la diferencia con la concepción del «reina por la gracia de Dios» exaltada en la edad media: en aquel momento podía compaginarse con cierta soberanía del pueblo. Ésta desaparece con la aplicación exclusiva del principio al Estado moderno de tipo absolutista.

Contra esta situación se definen los teólogos de la escolástica barroca. San Roberto Belarmino († 1621) es el testigo principal[93]. Su doctrina del poder indirecto del papa subordina el mundo político, no sacral, al poder espiritual y sacral de la Iglesia de Roma. En la persona de Belarmino, adversario declarado de Jacobo I de Inglaterra, el Estado secular, autónomo, halla un promotor de un valor ambiguo. Su teoría sigue, por un lado, un fin desmitologizador; por otro, permanece basada en una interpretación sobrenatural de todas las estructuras de la sociedad. Se presenta como una teología del Estado, anclada en la metafísica, que atribuye a la Iglesia la supervisión final sobre las actividades políticas.

Los teólogos españoles del siglo XVI, como Vitoria, Soto y Suárez, al presentar su teoría del contrato entre el rey y el pueblo, no dejan lugar alguno a la noción absolutista de la realeza de derecho divino. Se les reprocha una consideración exclusivamente estática y metafísica, pero su mérito está en que ese período en que se divinizan los elementos sagrados en nombre del absolutismo y se vuelven profanos los elementos sagrados en nombre del oportunismo, dichos teólogos lograron distinguir la Iglesia y el Estado en su naturaleza propia[94].

93. F. X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, Munich 1934; J. Courtney Murray, *St. Robert Bellarmine on the Indirect power*, «Theological Studies» 9 (1948) 491-535.

94. B. Hamilton, *Political thought in sixteenth-century Spain*, Oxford 1963; A. Osuna Fernández-Largo, *De la idea del Sacro Imperio al Derecho internacional. El pensamiento político de Francisco de Vitoria*, CTom 111 (1984) 29-60. Desde una pers-

Yendo más allá, el padre Juan de Mariana (1536-1624), al oponerse a la idea de que todos los decretos del soberano obligarían moralmente, es uno de los autores de la teoría de la monarquía limitada y del origen del poder político en el pueblo[95]. La diferente situación política internacional explica lo que le separa de la doctrina de santo Tomás.

pectiva de metodología teológica, hay que observar que, tanto entre los protestantes como entre los católicos, los tratados políticos, después de la Reforma, se refieren a la Biblia para confirmar los valores de sus teorías: cf. P.L. Vaillancourt, *Littérature politique et exégèse biblique (de 1570 à 1625)*, «Renaissance and Reformation» 9 (1985) 19-43, donde el autor examina la posición de la Biblia ante el Estado y la elección de los textos bíblicos, por parte de algunos teólogos, y su relación con las condiciones históricas.

95. La célebre teoría del tiranicidio, del padre Mariana, justificable como último extremo cuando el príncipe no sirve al fin ético del Estado, se tiene que enmarcar en una época propicia al absolutismo monárquico y a las luchas político-religiosas. Cf. M. Delgado-Morales, *Guillén de Castro y las teorías políticas sobre el tiranicidio y el derecho de resistencia*, BHisp 85 (1983) 65-82.

Capítulo cuarto

LA «INVASIÓN MÍSTICA» EN EL ÁMBITO CASTELLANO

I. 1559: una fecha significativa

La prohibición fulminada en 1559 por el inquisidor Fernando de Valdés sólo fue el punto terminal de un movimiento de desconfianza y de hostilidad ante los libros, nacido con la aparición misma de la Reforma.

Valdés fue, entre 1547 y 1566, el enemigo declarado de la lectura de la Biblia y de toda lectura. Por primera vez en 1551, puso en el *Índice* un Misal romano y unos libros de horas, aquellos libros de los que Morel-Fatio escribió que «se pueden sacar preciosas informaciones sobre la vida religiosa en el pueblo y en las mujeres»[1]. Santa Teresa tenía entonces treinta y seis años. El edicto del 2 de febrero de 1559 ordenó retirar «todos los libros en lengua vulgar que se referían a la doctrina e impresos fuera de los reinos después de 1550», y el *Índice* publicado en agosto del mismo año condenó, entre otros, a autores de la calidad de fray Luis de Granada, Francisco de Borja y Juan de Ávila. Así el *Índice* de 1559 privaba a Teresa de todos los libros de devoción impresos en castellano. Tuvo que vivir sin el recurso de libro alguno. En adelante, sólo le quedará la interiorización de la experiencia personal. La mística teresiana nace de ese alejamiento obligado de los libros que llevó a Teresa al contacto directo con Jesús. Rápidamente escribirá para consignar sus experiencias. La primera *Cuenta de conciencia* data de 1560, la primera versión del *Libro de la vida*, de 1562, y las *Exclamaciones*, del mismo año. Vemos que todo tiene lugar en poco tiempo, en cuestión de meses.

1. *Les lectures de sainte Thérèse*, BHisp 10 (1908) 31.

A partir de esa fecha se asiste al florecimiento de la mística castellana, enmarcado en lo que Melquíades Andrés llama «la segunda reforma» española, que terminaría con la publicación de las obras de san Juan de la Cruz (1618)[2]. La primera reforma incluiría la de las observancias y su reflejo en las universidades, que presentamos al final de la segunda parte de esta obra dedicada a la reforma católica. La segunda reforma conoce los movimientos de los recoletos y descalzos, con una gran proyección espiritual y una euforia nada polémica. Así como en la primera reforma san Ignacio de Loyola no escribió sus *Ejercicios espirituales*, en 1522, pensando contrarrestar la obra de Lutero, también en la segunda reforma santa Teresa de Jesús y otros entre los descalzos, en la década 1560-1570, simplemente buscan su quehacer reformista para intensificar la vida evangélica y la práctica de los votos, lo que equivale a reformarse, no a contrarreformar[3]. Lo mismo hay que decir de los escritos de reforma de Francisco de Osuna, de Juan de Ávila y de los autores espirituales españoles en general.

Es verdad que el fenómeno reformista en España venía de lejos[4]. Se fue personalizando desde la época de los Reyes católicos, cuando la empresa se identificó con programas políticos que encarrilaron desde el poder real iniciativas e inquietudes más o menos espontáneas. Cisneros y las facilidades del patronato regio del emperador Carlos V cristalizan al final de un proceso —coronado con Felipe II por la imposición de una reforma de talante hispánico— de criterios rigurosos en divergencia con la normativa romana y no siempre de acuerdo con las directrices prudentes de Trento. Resulta difícil valorar la obra de la segunda reforma —y de Teresa, en concreto— sin enmarcarla en el momento culminante de dicha trayectoria. Cuando santa Teresa entraba en el cenobio de la Encarnación de Ávila, el tema monástico femenino había alcanzado su cota máxima de conflictividad. Fue un problema vivo durante la monarquía de Felipe II; las dificultades sobre todo se vivían en Cataluña y Andalucía. Los jesuitas, con san Ignacio y san Francisco de Borja al frente, intentaban desde hacía tiempo ajustar la vida de las comunidades barcelonesas, al lado de los

2. *Historia de la teología española* I, Madrid 1983, p. 678.

3. *Camino de perfección* I, 2, Madrid [6]1979, p. 197 (BAC 212).

4. Cf. J. García Oro, *Reformas y observancias: crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento*, REspir 159-160 (1981) 191-231.

obispos Jaume y Guillem Cassador[5]. Los nuncios pontificios y los superiores generales de las órdenes mendicantes intentaban lo mismo en Andalucía. En ambos lugares había una clara oposición. En Cataluña, al querer salvar una llamada *tradición* monástica femenina que consentía una disciplina mitigada y el patronato interesado y activo de los caballeros y de los burgueses en los monasterios; en Andalucía, y en menor proporción en toda la corona castellana, al querer salvar la tradicional práctica de la mendicidad por las calles que apuntalaba la pobre economía doméstica de los conventos. En ambos casos, la conclusión era la imposibilidad práctica de observar la clausura estricta tal como la establecía Trento y después Pío V. En Barcelona, incluso se afirmaba que el Tridentino no podía aplicarse a Cataluña.

En esa panorámica, en la que confluyen ideales, instituciones, proyectos político-religiosos y graves confrontaciones intraeclesiales, aparece la figura de Teresa. Fue muy consciente de lo que heredó personalmente: criterios espirituales de los franciscanos Francisco de Osuna y Pedro de Alcántara; orientación disciplinaria y doctrinal de los comisarios dominicos[6], reformadores del Carmelo e impulsores de su descalzamiento[7]; pautas de comportamiento humano y guía espiritual de los jesuitas[8]. De ahí el papel privilegiado que le corresponde en esa segunda reforma española: ser encrucijada de un conjunto de movimientos y clarificar actitudes espirituales en aquella efervescencia en que se interferían influencias de diversos orígenes[9]. Así, por ejemplo, sin rechazar la presencia de Erasmo (o del erasmismo, que no siempre coincide con su «padre»), en la confluencia de caminos de la vida religiosa de entonces, no es necesario contemplar todas las manifestaciones de aquella espiritualidad multiforme bajo el signo de Erasmo. Melquíades Andrés estudió el problema del erasmismo en una de las obras menores de Teresa, pero muy explícita, las *Cuentas*

5. Cf. J. Bada, *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Facultat de teologia, Barcelona 1970.

6. E. Inciarte, *Santa Teresa de Jesús y la orden dominicana*, «Teología espiritual» 6 (1962) 443-468.

7. M. Bonnard, *Les influences reciproques entre S. Thérèse et S. Jean de la Croix*, BHisp 37 (1935) 129-148.

8. C. de Dalmases, *Santa Teresa de Jesús y los jesuitas, precisando fechas y datos*, AHSI 53 (1966) 343-378.

9. Cf. la obra clásica de M. Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid 1976.

de conciencia[10]. Las conclusiones muestran que no todo es erasmismo, hay mucho de tradición anterior; hay divergencias y coincidencias, siempre originalidad transformadora, y nos damos cuenta de que, si Erasmo tuvo el éxito que tuvo en España, se debe a haber hallado un ambiente especialmente sensibilizado y preparado donde fructificó su inquietud, como tantas otras.

La incidencia del alumbradismo en la mística castellana fue más profunda que la del erasmismo, ya que éste se desplegó entre intelectuales, mientras que el alumbradismo venía del pueblo. Erasmo influyó en la manera evangélica y paulina de presentar la espiritualidad, en los planteamientos metodológicos de la teología y la exégesis, en la preceptiva y en el estilo literario, en algunas actitudes de crítica y de actitud que enfrentaban la exterioridad y la interioridad. Los alumbrados obligaron a plantear los procesos de oración mental y vocal; la naturaleza de la acción y la contemplación; la universalidad de la llamada a la perfección, con la cuestión de los preceptos y los consejos y la del feminismo y el antifeminismo; la ley del amor y su exigencia de obras, el valor del deseo y la aspiración; la necesidad de meditar la pasión de Cristo... y sobre los libros de espiritualidad y de teología en lengua vernácula...[11] Lamentablemente los estudios sobre los alumbrados no han terminado de profundizar en la dimensión teológica y antropológica de sus planteamientos. Es esta dimensión la que mejor podría dar razón de esa segunda reforma española. No se puede ignorar que los alumbrados eran poco teólogos y dejaron despreocupadamente a los teólogos posteriores la tarea de interpretar sus vivencias espirituales. Cuando se consideran sus textos no se puede poner en duda la motivación cristiana que los dinamizó. Arranca del anhelo de oración. Sólo por la oración se llega a un auténtico conocimiento propio. Conocimiento de Dios y conocimiento propio se profundizan de manera recíproca en la oración: frente al poder de Dios el hombre experimenta su impotencia, frente al amor de Dios su indignidad, frente a la divina perfección, su imperfección. Pero todo ello sólo sería una comparación externa del hombre con Dios. Es necesario que el hombre empiece a amarse a sí mismo con el amor con que se sabe amado por Dios, que deje de odiarse y despreciarse a sí mismo,

10. *Erasmismo y tradición en las «Cuentas de conciencia»*, REspir 159-160 (1981) 253-275.

11. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, II, Madrid 1977, p. 555-582.

que vuelva, en sentido literal, hacia él. Ésta es la gran aportación de los reformadores castellanos a la teología mística. La experiencia que describen es totalmente propia, aunque el contenido conceptual no sea nuevo: las pistas se hallan en san Agustín y en los medievales que comentaron al pseudo Dionisio. El itinerario, sin embargo, queda muy bien esbozado: conocimiento de uno mismo, seguimiento de Cristo, divinización o transformación en Dios. Y todo el proceso inmerso en la experiencia de la amistad de Dios en la oración, capaz de llenar a los hombres de una certidumbre trascendental y pacífica.

II. Los maestros: Juan de Ávila y fray Luis de Granada

A pesar del *Índice* de 1559, la edición de obras de espiritualidad no quedó paralizada, sino por un breve espacio de dos o tres años. Incluso dos autores, incluidos en el citado *Índice*, siguieron eficazmente su tarea y, a causa de su notable influencia, podemos considerarlos como maestros en la llamada segunda reforma, que acabamos de esbozar. Uno de ellos, Juan de Ávila, ha recobrado recientemente su lugar en la historia del cristianismo hispánico del siglo XVI: el lugar de «maestro» por antonomasia[12]. El otro, fray Luis de Granada, como amigo suyo, discípulo, biógrafo y editor, prolongó su obra con la originalidad propia de un espíritu delicado y fecundo[13]. Estas dos figuras no son excluyentes: no olvidemos, por ejemplo, que en el ejercicio del magisterio espiritual le corresponde un lugar preferente a fray Luis de León, personaje ya presentado en el capítulo anterior.

Juan de Ávila (1499-1569) estudió en la universidad de Salamanca, que tuvo que abandonar a causa de su ascendencia en parte judía[13a], y se inscribió en la joven universidad de Alcalá; tuvo como profesor a

12. R. García Villoslada, *Problemas sacerdotales en los días del Maestro Ávila*, en *IV Centenario de la muerte del beato Maestro Juan de Ávila*, Madrid 1969, p. 20. B. Jiménez Duque sitúa, con conocimiento y precisión, la figura y la obra del «maestro» en la España del XVI, *Juan de Ávila en la encrucijada*, RET 29 (1969) 445-474.

13. Cf. B. Jereczek, *Louis de Grenade, disciple de Jean d'Ávila*, Fontenay-le-Comte 1971; cf. la recensión de Á. Huerga en «Teología espiritual» 17 (1972) 239-269.

13*a*. Los avilistas, como Sala Balust y García Villoslada, prevenidos contra Américo Castro, disimulan el semitismo de Juan de Ávila, como se ha hecho a menudo con el de santa Teresa. En la España imperial no dejaba de ser una tara, que el mismo Juan de Ávila reconocía: así, cuando se hablaba de su entrada en la Compañía de Jesús, recordaba siempre que «es de cristianos nuevos».

Domingo de Soto. Desde su ardiente paulinismo[14], verdadero móvil de su profunda renovación interior, no simpatizó con Erasmo, entonces muy leído (no le era necesario, teniendo ya a san Pablo). Impedido de ir al nuevo mundo, por su condición de converso, se quedó en España donde desarrolló una gran actividad espiritual, y todavía encontraba tiempo para visitar a enfermos y presos. Con un pequeño grupo de sacerdotes, adoptó una seria vida de estudio y de oración en un régimen de pobreza. En 1531, acusado de doctrinas heréticas y de costumbres contrarias a la moral, fue procesado por la Inquisición. Aprovechó la estancia en la cárcel para escribir el borrador de su principal obra *Audi filia*, así como una introducción al Kempis con la correspondiente traducción. Absuelto de las acusaciones, continuó su actividad apostólica, creó centros de estudio y recorrió sobre todo los pueblos de Andalucía —de ahí el título de «apóstol de Andalucía»— enseñando por todas partes el «misterio de Cristo» que, según el biógrafo fray Luis de Granada, había comprendido mejor en la prisión que en los estudios[15].

Atraído hacia la Compañía de Jesús, que plasmaba un ideal afín al suyo, no se incorporó a la misma por las circunstancias, a pesar de que muchos de sus discípulos sí que lo hicieron[16]. Juan de Ávila mantuvo a algunos clérigos que continuaron su movimiento apostólico, de gran alcance. Su predicación movió a espíritus tan selectos como Sancha Carrillo, Juan de Dios, Francisco de Borja. Mantuvo relación con Teresa de Jesús, Pedro de Alcántara, san Ignacio de Loyola, san Juan Ribera, fray Luis de Granada, su amigo y fiel discípulo. Fue consultado por los grandes prelados de la época. Su influencia se extendió por toda España. Uno de sus principales discípulos fue Diego Pérez de

14. Á. Huerga, *El Beato Ávila, imitador de san Pablo*, «Teología espiritual» 9 (1965) 247-291; R. García Villoslada, *El paulinismo de san Juan de Ávila*, Gr 51 (1970) 615-647.

15. Para la biografía de Juan de Ávila, Fr. Luis de Granada–L. Muñoz, *Vidas del Padre Maestro Juan de Ávila*, Barcelona 1964; L. Sala Balust–F. Martín Hernández, *Santo Maestro Juan de Ávila. Obras completas* I, Madrid ²1970 (BAC 302); N. González Ruiz-J.L. Gutiérrez, *Juan de Ávila, apóstol de Andalucía*, Madrid 1961; R. Arce, *San Juan de Ávila y la reforma de la Iglesia en España*, Madrid 1970; J. Esquerda Bifet, *Jean d'Ávila (saint)*, en DS VIII (París 1974), 269-283.

16. Cf. C.M. Abad, *La espiritualidad de san Ignacio de Loyola y la del beato Ávila*, Man 28 (1956) 455-478; F.R. Molero, *Dos santos, Ávila y Borja*, Man 42 (1970) 253-278; M. Ruiz Jurado, *San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús*, AHSI 40 (1971) 153-172.

Valdivia, notable como autor espiritual y como profesor de Escritura en la universidad de Barcelona[17].

Su escrito más sobresaliente es el *Audi filia*, obra esbozada en la prisión, alterada por los amanuenses y publicada en 1556 contra su voluntad: fue incluida en el *Índice* de 1559. La edición preparada por el autor es póstuma (1574). Se considera como uno de los primeros tratados de ascética y mística destinados al pueblo. Además de dicha obra se conservan pequeños tratados: uno sobre el amor de Dios y otro sobre el sacerdocio; también escribió unos recuerdos del concilio de Trento y unas sugerencias para el concilio de Toledo. Nos podemos beneficiar también de un rico epistolario y de un conjunto de sermones y pláticas y de otros escritos menores[18].

Su doctrina, sistematizada en el *Audi filia*, está centrada en el misterio de Cristo y de la Iglesia, con una atención especial a los medios de la vida ascética[19], orientada siempre a la oración contemplativa[20]. Ni que decir tiene que subrayó la espiritualidad sacerdotal, con un acento mariano muy peculiar[21].

En el momento de ponderar su aportación, no debemos olvidar que se formó en Salamanca y Alcalá en cursos de inspiración tomista, escotista y nominalista. Sus escritos muestran una gran erudición: además de la Escritura manifiesta un buen conocimiento de los padres, sobre todo de Agustín y del pseudo Dionisio. Alimentado por Dionisio, lo introduce en su círculo: «tiene el don de expresar en una forma concreta, sabrosa y actual, la doctrina que en Dionisio reviste una forma más abstracta»[22].

En su ardiente predicación del misterio de Cristo, unió a Juan, el

17. Cf. J. Esquerda Bifet, *Un mariólogo, catedrático de la Universidad de Barcelona en el siglo XVI: Diego Pérez de Valdivia*, en *Congreso mariológico-mercedario* II, Madrid 1969, p. 277-288.

18. L. Sala Balust-F. Martín Hernández, *Santo Maestro Juan de Ávila. Obras completas*, 6 vol., Madrid 1970 (BAC 302-304, 313, 315, 324).

19. Cf. A. Berengueras, *La abnegación en la ascética del beato Maestro Juan de Ávila*, Madrid 1951.

20. J. Sanchis, *Doctrina del beato Juan de Ávila sobre la oración*, VyV 5 (1947) 5-64.

21. L. Marcos, *El beato Juan de Ávila maestro de santidad sacerdotal*, Vitoria 1948; J. Esquerda Bifet, *Escuela sacerdotal española del siglo XVI: Juan de Ávila*, «Anthologica Annua» 17 (1969) 133-185; íd., *Razón de ser del sacerdocio ministerial. Doctrina de Juan de Ávila*, «Teología del sacerdocio» 2 (1970) 121-163; íd., *Espiritualidad sacerdotal mariana en Juan de Ávila*, EstMar 35 (1970) 85-114.

22. J. Krynen, *Denys l'Aréopagite*, en DS III (París 1957) 393.

evangelista del Verbo encarnado, y a Dionisio, el príncipe de los místicos: en el silencio ante el misterio, la criatura entra en la presencia del Creador. Conocer la palabra de Dios hecha carne exige el reposo del entendimiento y la unión del amor. Es así como Juan de Ávila expresa la sustancia de Dionisio, de la que alimenta su rica predicación.

Tenemos noticia de la figura de Juan de Ávila sobre todo gracias a la biografía escrita por su discípulo y amigo Luis de Sarria (1504-1588), más conocido con el nombre de fray Luis de Granada[23]. Dominico, estudió en el convento de San Gregorio de Valladolid, donde halló el ambiente de la reforma religiosa suscitada por Savonarola y sus discípulos[24]. Entonces penetraba en Valladolid Erasmo, con uno de sus admiradores, Bartolomé Carranza, el cual junto con Melchor Cano, sería compañero de fray Luis. Se halló allí en la encrucijada de las controversias suscitadas por las diversas corrientes de espiritualidad: él sería protagonista y víctima de más de una de esas duras contiendas destinadas a mantener la ortodoxia. Diversos eran los puntos de discrepancia. En el seno de la orden dominicana, los intelectualistas eran contrarios a los libros de espiritualidad en lengua vernácula. También era una cuestión discutida la frecuencia de los sacramentos, sobre todo de la comunión, hasta el punto de que se atribuía a Melchor Cano haber dicho en un sermón que, para él, era una señal de que el Anticristo estaba cerca el ver tanta frecuencia de sacramentos. Pero el punto principal de discusión entre intelectualistas y místicos versaba sobre la oración mental. Creían los primeros que era cosa de alumbrados y que equivalía a guiarse por el espíritu privado en contra de la autoridad de la Iglesia[25].

23. La biografía clásica es la de Luis Muñoz, *Vida y virtudes de fray Luis de Granada*, Madrid 1639; R.L. Oechslin, *Louis de Grenade ou la rencontre avec Dieu*, París 1954; B. Jereczek, *Louis de Grenade, disciple de Jean d'Ávila*, Fontenay-le-Comte 1971; Á. Huerga, *Louis de Grenade*, en DS IX (París 1975) 1043-1054.

24. M. Bataillon, *Sur la diffusion des oeuvres de Savonarola en Espagne et au Portugal (1500-1560)*, en *Mélanges de philologie, d'histoire et de littérature offerts à M. Joseph Vianey*, París 1934, p. 93-103; íd., *De Savonarola à Louis de Grenade*, «Revue de littérature comparée» 16 (1936) 23-29.

25. A causa de esta problemática, Melchor Cano y fray Luis de Granada se enfrentaron con una dureza muy bien explicada por A. Rico Seco, *Una gran batalla en torno a la mística. Melchor Cano contra fray Luis de Granada*, REspir 136 (1975) 408-427. Para comprender todo el alcance de la cuestión, cf. M. Andrés Martín, o.c. en la nota 9, p. 392-449.

Aunque no conoció las experiencias espirituales como Juan de Ávila, fray Luis habló de los estados místicos desde el exterior. Su prudente actuación como director de almas —no tanto al final de su vida, en Portugal— lo colocó en buen lugar para poder discernir y experimentar la vida de oración. Consciente de la urgencia de una intensa vida interior, centrada en el misterio de Cristo, fray Luis no dejó, en el curso de sus numerosas predicaciones, de ganar a sus oyentes para la vida de oración. Trasladado a Portugal, donde vivió la delicada situación de la crisis de la sucesión real (1580) y el proceso inquisitorial de la llamada «monja de Lisboa»[26], trabajó incansablemente hasta su muerte, acaecida en Lisboa mismo en 1588.

En el centro de su doctrina de la oración aparece la actitud de *devoción*, caracterizada por una total disponibilidad a la voluntad de Dios; la oración sobre todo es alimentada por la contemplación de la pasión de Cristo y del misterio de la redención, en una línea influida por García de Cisneros y san Ignacio, aunque Granada era mucho más posthumanista que éstos y más próximo a Luis de León. La invitación a la unión con Dios a través de la vía mística es perceptible, aunque velada después del *Índice* de 1559. Asimilando las tendencias de piedad de su tiempo, fray Luis vivió el ideal dominicano de la vida evangélica que tenía que estimular al predicador, alimentado siempre por la contemplación. En su espiritualidad, marcada por su formación tomista y caracterizada por la inspiración de Juan de Ávila, se descubre la huella de Savonarola, Louis de Blois y de Enrique Herp, así como el gusto por san Gregorio Magno y especialmente por san Juan Clímaco —cuya *Escala del paraíso* (1576) tradujo— y por el pseudo Dionisio[27].

La influencia del pseudo Dionisio hace que fray Luis, junto con Bartolomé de los Mártires, sea la persona destinada a «mantener la llama de la teología mística durante ese período de crisis. En la España

26. Á. Huerga, *El proceso inquisitorial de la «monja de Lisboa» y fray Luis de Granada*, HispSac 12 (1959) 333-356, sobre la base de R. Robres Lluch, *La monja de Lisboa. Epistolario inédito entre fray Luis de Granada y el patriarca Ribera*, Castellón de la Plana 1947.

27. Cf. J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhénoflamands*, Brujas 1966, p. 36-37; P. Sainz Rodríguez, *Espiritualidad española*, Madrid 1961, p. 110; Fidèle de Ros, *Los místicos del Norte y fray Luis de Granada*, AIA 7 (1947) 5-30, 145-167; íd., *Algunas fuentes de fray Luis de Granada*, EstFr 51 (1950) 161-178; Á. Huerga, *La huella de san Buenaventura en Luis de Granada*, Madrid 1975.

mística aseguran el vínculo entre el reinado de Carlos V y el de Felipe II»[28]. Sin embargo, hay que decir que sus referencias a la mística son discretas a causa de los recelos del ambiente. A pesar de tal discreción, no pudo impedir que dos de sus libros figurasen en el *Índice* de 1559: se trataba precisamente de dos de las obras llamadas a tener más difusión: el *Libro de oración y meditación* (Salamanca 1554) y *Guía de pecadores* (1556; texto definitivo, Salamanca 1574). No se desanimó ante la prueba: envió las obras al concilio de Trento donde consiguió su aprobación formal; en 1565 hizo aparecer el *Memorial de la vida cristiana* y en 1567 una nueva edición corregida de los dos libros censurados[29].

La producción literaria de fray Luis es vastísima: además de las obras de espiritualidad citadas, escribió otras de apologética y catequesis, entre las que sobresale el *Compendio de doctrina cristiana* (Lisboa 1559), la *Introducción al símbolo de la fe* (Salamanca 1583, 4 vol.), el *Compendio de la introducción* (Salamanca 1585) y el *Breve tratado de la manera de proponer la doctrina cristiana a los nuevos fieles* (Salamanca 1585). Se ha observado que fray Luis es sobre todo un catequista, que tiene la habilidad de que la doctrina se proyecte en la vida: se lamenta de aquellos cristianos que saben la doctrina «como picazas, sin gusto, sin sentimiento», sin vivirla. La *Introducción del símbolo de la fe* es una obra única en su género: de carácter apologético —con una referencia amplia a la teología negativa del pseudo Dionisio— tiene una intención no sólo catequética, sino misionera; sus destinatarios son todos los fieles en general y en particular «los que de otra religión vinieron a la nuestra». La obra es «un examen de conciencia, lúcido, amoroso y una autocrítica sin miedo al siglo XVI, que vivió casi entero» (Á. Huerga).

La obra de fray Luis incluye también las biografías de Juan de Ávila, de Bartolomé de los Mártires, del cardenal-infante Enrique y de otros. Contamos igualmente con un lote importante de oratoria

28. J. Krynen, art. cit. en la nota 22, p. 397.

29. Las ediciones más accesibles hoy son las *Obras completas*, ed. J. de Mora, Madrid 1848-1849 (BAE 6, 8, 11), muy deficiente y la ed. de J. Cuervo, 14 vol., que no incluye las obras latinas, Madrid 1906-1908. Hay una *Obra selecta*, Madrid 1952 (BAC 20), donde curiosamente se reproducen los textos capitales del padre Granada seleccionados con el mismo orden de la *Suma teológica* de santo Tomás. Para una bibliografía de las obras, cf. B. Jereczek, o.c. en la nota 23, p. 458-465.

sagrada, ya de teoría de la predicación, ya de sermones *de tempore* o *de sanctis*[30].

Todo ese conjunto hace de fray Luis de Granada uno de los autores más prolíficos y más representativos de la prosa castellana. Su influencia en los siglos posteriores fue considerable: se han podido enumerar 4208 ediciones en todas las lenguas (más de quinientas corresponden al *Libro de oración y meditación*).

La amplitud de su obra, donde aparecen mezclados elementos racionales y místicos, explica que pueda ser objeto de juicios contrastados. Mientras que el estilista subraya justamente la combinación de cierto intelectualismo dominicano con un tono franciscano, «visión delicada de lo pequeño y concreto» (J.M. Valverde), el historiador de la espiritualidad lo considera como un exponente del desprecio del mundo y del hombre, aunque no le falta gracia de estilo en la presentación de su rigorismo ascético (J. Delumeau): Delumeau, sin embargo, olvida —y es un grave olvido— la contemplación de la belleza del mundo como obra de Dios. No todo es, por ejemplo, la comparación del «apetito sensitivo» con Eva, que es «la parte más débil y peor inclinada de nuestra alma, por la que la antigua serpiente ataca a nuestro Adán interior». Es verdad que el drama del pecado original afecta, a lo largo de la vida, de etapa en etapa, todo cuanto somos. Dicho análisis, en que aparece el antifeminismo de la cultura eclesiástica del momento, olvida que, en el Génesis, el pecado original es presentado, no como una debilidad de los sentidos, sino como una actitud de orgullo y un desafío a Dios[31]. Pero estas adaptaciones formaban parte de la habilidad retórica del autor.

Es interesante recordar que la obra de fray Luis de Granada planteó hace algunos años un problema muy debatido: el de sus relaciones con el franciscano san Pedro de Alcántara (1499-1562), conocido sobre todo como reformador y consejero de santa Teresa. Desde el siglo XVI, se atribuye a Pedro de Alcántara un *Tratado de la oración* de Luis de Granada. La cuestión de las relaciones entre ambos textos y su

30. Cf. Azorín, *De Granada a Castelar*, Madrid 1922; Á. Huerga, *Estudio preliminar* a la ed. de *Avisos para los predicadores*, Barcelona 1959; N. González-Bardallana, *El ministro de la palabra según la doctrina de Luis de Granada*, RET 23 (1963) 61-75; A. Larios, *Reforma de la predicación en Trento*, «Communio» 6 (1973) 223-283; J. Santos, *La predicación de la palabra de Dios según fray Luis de Granada*, Madrid 1974.

31. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIème-XVIIème siècles*, París 1983, p. 33.

dependencia respectiva fue objeto de una controversia compleja[32]. Parece que hoy la cuestión está bastante clarificada y que se puede aceptar con verosimilitud que Alcántara resumió a Granada hacia fines de 1556, con el consentimiento de este último.

Pedro de Alcántara fue el testigo de la vitalidad espiritual de un grupo de franciscanos muy decisivos en el movimiento de los recogidos[33]. Hay que señalar, entre otros ya citados, a Diego de Estella (1524-1578), predicador infatigable y escritor ascético y místico, que no escapó a un desafortunado proceso a causa de una ligereza suya[34]. Él, que no es un autor original, depende sobre todo de Ramón de Sibiuda, que en aquel momento hizo sentir su influjo en la mística castellana[35]. Sus *Meditaciones del amor de Dios* (1576), probablemente leídas por Juan de la Cruz, conocieron una gran difusión: traducidas al italiano (1584) y al francés (1586), son citadas por san Francisco de Sales. Otro franciscano próximo a Pedro de Alcántara, poco conocido, es Juan Bonilla, autor del *Tratado de quan necesario sea la paz del alma, y cómo se puede alcanzar* (1580). Este pequeño opúsculo, ascético y psicológico, fue bien acogido, como atestiguan las numerosas reediciones y las traducciones al francés y al italiano.

III. El Carmelo y su reforma

Se ha escrito mucho, y todavía se escribe, en torno a la reforma del Carmelo en España. Las dos figuras excepcionales, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, que encabezan el movimiento del llamado

32. L. Amorós, *San Pedro de Alcántara y su «Tratado de la oración y meditación». Nueva revisión del problema*, AIA 22 (1926) 163-221; M. Ledrus, *Grenade et Alcántara. Deux manuels d'oraison mentale*, RAM 38 (1962) 447-460 y 39 (1963) 32-44; M. Bataillon, *Genèse et métamorphoses des oeuvres de Louis de Grenade*, «Annuaire du Collège de France» (1948) 194-201.

33. M. Andrés Martín, o.c. en la nota 9, p. 311-353.

34. J. Martínez Bujanda, *Diego de Estella. Estudio de sus obras castellanas*, Roma 1970.

35. T. Ricard, *Notes et materiaux pour l'étude du «socratisme crhétien» chez sainte Thérèse et les spirituels espagnols*, BHisp 49 (1947) 16-20; I. Rèvah, *Une source de la spiritualité peninsulaire au XVIème siècle: «La Théologie naturelle» de Raymond Sabunde*, Lisboa 1953; véase también D. de Molineras, *Dios, el hombre y el mundo en Alonso de Madrid y en Diego de Estella*, CFr 27 (1957) 233-281; 28 (1958) 155-210. Ricard y Rèvah, que olvidan la contemplación de amor de San Ignacio, señalan en Sibiuda una excelente pista hacia los místicos hispano-portugueses.

«descalzamiento», además de ser reformadores y santos, han dejado una obra místico-literaria que ha pasado a ser patrimonio clásico de la espiritualidad cristiana. Basta con hojear los repertorios bibliográficos de los últimos años para convencerse del interés ininterrumpido por el movimiento que supuso el Carmelo del siglo XVI español[36]. Sin embargo, se trata sobre todo de un interés doctrinal y literario; la historiografía propiamente dicha de la reforma ha sido cultivada ex profeso por pocos autores y, como es natural, todos ellos carmelitas descalzos[37].

Los dos grandes místicos carmelitas son causa y efecto de dicha reforma, gracias a la cual participan de una manera activa y creadora en el «carisma primitivo». Oportunamente el padre Steggink mostró la participación asimiladora del espíritu del Carmelo, por parte de Teresa, y en segundo lugar, la participación de los «presentimientos de futuro»: el historial de su ideología reformadora radica en la reacción contra una manera concreta de vida, en la tensión entre el ideal y la realidad histórica, que la empujó a dar una nueva forma y estilo a la jornada carmelitana, instaurando en el convento de San José de Ávila un movimiento de reforma con futuro[38].

De este impulso nace el Carmelo, tal como lo conocemos, la «orden esotérica» entre las órdenes, en la formulación de Przywara[39]. Según él, en el Carmelo el punto central son las «bodas de Cristo en la noche de la cruz», pero «bodas fecundas» para la salvación del mundo. Con ello tenemos, en lugar de los negativos votos de renuncia, un comprometerse en las «fecundas bodas de Cristo en la noche de la cruz». Por eso Przywara no deja de afirmar que el misterio de la redención y del sentido de la vida humana ha hallado la expresión más aguda y su forma definitiva en el Carmelo. En este sentido, es el símbolo de la Iglesia, en cuanto que en el mismo se ha expresado más temáticamente el misterio de la redención, es decir, del amor de Dios en concreto, amor en el abandono y la noche. Przywara sugiere una

36. Véase las secciones de *Bibliographia carmelitana annualis* en las revistas «Carmelus» (1954ss) y «Archivum bibliographicum carmelitanum» (1957ss), y *Bibliographia internationalis spiritualitatis*, Roma 1970ss.

37. Cf. O. Steggink, *La reforma del Carmelo español*, Roma 1965. Para la influencia de los dos grandes reformadores sobre los descalzos, véase P.M. Garrido, *Santa Teresa, san Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, Madrid 1982.

38. *Arraigo e innovación*, Madrid 1976.

39. Cf. L. Aróstegui, *El Carmelo como símbolo teológico de Erich Przywara*, REspir 165 (1982) 613-634.

progresión en «la mística nupcial, mística de la noche, mística del niño débil». La nupcial representada por santa Teresa, la de la noche, por Juan de la Cruz y la del niño débil, por Teresa de Lisieux: los tres símbolos particulares son necesarios e integran el símbolo «Carmelo».

La existencia del carmelita es esencialmente paradójica: viene de un «desierto» teológico y vive también en los «caminos» del mundo. Aunque se puedan trazar límites que protejan el «desierto» (como históricamente se ha hecho, con actitud más bien estéril y negativa) es una paradoja que propiamente no tiene solución definitiva ni la necesita. Se debe aceptar como forma de existencia. El carmelita vive en los «caminos» y va y viene permanentemente al «desierto» interior. La tematización de la noche y de la cruz está centrada en Cristo, el cual en el abandono de Dios vuelve al Padre e indisolublemente se orienta al mundo en su perdición y miseria.

La realización de este ideal fue posible gracias a la complementariedad de los dos grandes místicos. La cualidad femenina de Teresa la condenaba a ser una autodidacta. No realizó lo que llamamos estu*dios de filosofía y de teología, que se enseñaban en la universidad*, a diferencia de Juan de la Cruz, que recibió la mejor formación a que se podía aspirar en la época. Esta simple diferencia de punto de partida explica que cada uno de dichos santos haya encarnado una tendencia particular: por un lado, la tendencia agustiniana, fundada en el contacto directo con el «maestro interior»; por otro, la tendencia aristotélica basada en la noción de trascendencia divina y en la lectura de la Biblia. Teresa opondrá a menudo la experiencia a la razón, condenará los libros bien amañados y los discursos «demasiado ordenados». Puesto que ordenar es, para ella, muestra de orgullo. Quien pretende saber lo que dice o escribe, de hecho, busca satisfacciones de amor propio y no la verdad por sí misma. En alguna ocasión, Teresa llegará incluso a defender una especie de magisterio empírico de la experiencia; hará de la experiencia la instancia crítica de la teología. Aquí aparece la oposición fundamental a los teólogos y *hombres doctos*. La oposición *libros-experiencia* se desdoblará con la oposición *letrados-maestro divino*. El magisterio directo, explícito, de Dios volverá caducas todas las formas de enseñanza y todos los libros[40].

40. Cf. A. Comas, *Espirituales, letrados y confesores en santa Teresa de Jesús*, en *Homenaje a J. Vicens Vives* II, Barcelona 1967, p. 85-99; J. Baudry, *Le maître spirituel selon sainte Thérèse d'Ávile*, «Carmel» (1970) 206-217.

Por su lado, un sentido de clarificación distingue a san Juan de la Cruz. Puso orden en temas nuevos, con lenguaje nuevo, combinando el método de intuición experiencial del místico con el análisis riguroso del escolástico. No se fijó en los grados de oración enunciados con tanto acierto por Teresa. Pero, como ella, fue encrucijada de confluencias. Estudió en Salamanca en pleno éxito del tomismo en las cátedras de teología, de 1560 a 1570, cuando todavía sangraba la herida de los autos de fe de Sevilla y Valladolid contra los protestantes y del decreto inquisitorial de 1559 sobre la censura de libros heréticos y espirituales.

En él coincide la riqueza teológica de la escuela de Salamanca con la seguridad de su experiencia interna. No condescendió con expresiones vagas, confusas, que sonasen a alumbradismo, quietismo o herejía. Es un prodigio de precisión teológica y de análisis psicológico. Se descubre un ejemplo de clarificación en su síntesis sobre los caminos para conseguir la unión con Dios; respondió así a los escolásticos que oponían teología y mística como insociables.

La unión con Dios es transformación afectiva. El camino que conduce a ella no consiste en experiencias extraordinarias, sino en una completa unión de la voluntad del hombre con Dios a través de las purificaciones o noches oscuras, como las llama con lenguaje «manierista». La purificación libera, despoja de los sentidos y las potencias. Esta purificación ha hecho que se le llamara el doctor de la nada; quizá habría que llamarlo el doctor del todo: el fin de la purificación no es quedarse en la nada, sino la conquista del todo. Se trata de una dialéctica en dos tiempos: vacío y plenitud, renuncia de sí y posesión de Dios. Aquí radica la justificación del Carmelo.

IV. Santa Teresa de Jesús (1515-1582)

Desde su nacimiento, pesó sobre Teresa una triple limitación sociológica: es mujer en una época en que la cultura dominante está en manos de hombres; pertenece a una familia de origen judío, mientras *que por doquier se impone el estatuto de pureza de sangre; forma* parte de lo que llamaríamos burguesía de provincia en un momento en que los honores son reservados a los nobles.

De esta triple limitación —de la que parece que ella sólo conocía la primera—, aparece la fuerza y la originalidad de Teresa. Se explica esa

actitud contestataria tan suya, un inconformismo, un rechazo de los valores establecidos por el sistema[41]. Se explican también las contradicciones de esa mujer que se movía entre el deseo de integración, la angustia del rechazo, la voluntad de afirmar toda su voluntad, de reivindicar los derechos de su conciencia. Por sus orígenes, está ligada al grupo minoritario de los conversos. Pero, en la confluencia de todas las corrientes espirituales de la época, del erasmismo al alumbradismo, dicho grupo se hallaba en el centro de todas las inquietudes sociales y humanas del tiempo.

1. *La vida*

Teresa nació en 1515 en Ávila, en la Castilla abierta de los comienzos del reinado de Carlos V, que contrasta con la Castilla autárquica de los Reyes católicos y con el cierre de la España de Felipe II. Fue un testigo inteligente de esa progresiva involución de Castilla, de ese conflicto que en el campo religioso opuso a los teólogos, apoyados por la Inquisición, y a los espirituales. Vivió años difíciles y peligrosos, en que las decepciones eran constantes y las dificultades cotidianas[42].

En el momento de su proceso de canonización, todos los testigos afirmaban que era de familia noble y de vieja solera cristiana. Se le buscó toda una genealogía ficticia. Hay que agradecer el trabajo de los historiadores para restablecer la verdad. Teófanes Egido denunció justamente las falsificaciones de la genealogía teresiana, las mentiras del proceso y los abusos de los biógrafos[43].

41. Cf. J. M. González Ruiz, *Santa Teresa o la disidencia ortodoxa en el catolicismo*, «Arbor» 114 (1983) 25-38.

42. Cf. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, *Santa Teresa y su tiempo*, 2 vol., Salamanca 1982 y 1984; P.M. Garrido, *El hogar espiritual de santa Teresa. En torno al estado del Carmelo español en tiempo de la santa*, Roma 1983; T. Álvarez, *Teresa de Jesús*, Santander 1984.

43. La bibliografía que se ha ido acumulando sobre santa Teresa es difícilmente abarcable incluso para los especialistas (véanse los boletines bibliográficos señalados en la nota 36). Pero los entusiasmos incontrolados, a menudo sin base rigurosa, aunque hayan contribuido a exaltar a la santa, sin embargo no han ayudado a comprenderla como una mujer que tuvo que enfrentarse con problemas, y en circunstancias concretas de un tiempo y de un espacio, de una Iglesia y de una Castilla que no corresponden a la imagen idealizada forjada por ideologías y rutinas de una historiografía llena de tópicos.

Perteneció a una familia de *mercaderes*: éstos constituían una clase con aspiraciones, ambiciosa, que rechazaba la sociedad de casta que se imponía en España. Esos burgueses consideraban la cultura como un medio para *medrar*. A todo ello, se añade el problema judío. La mayoría de los mercaderes pertenecían a familias de judíos convertidos; no formaban parte de la elite de los *cristianos viejos*. Después del descubrimiento, en 1946, por Américo Castro, del origen judío de Teresa, los historiadores han trabajado mucho el tema y han establecido el contexto familiar de la santa[44]. En el momento de su proyección, Teresa halla ayuda en conversos o hijos de conversos para sus fundaciones; y como en los reformados no se exigía la pureza de sangre, numerosas mujeres entre las primeras compañeras de Teresa venían de ambientes conversos. Los conversos constituyeron en la España del siglo XVI el principal fondo de contestación social. El desengaño o la desilusión engendró o bien la crítica del mundo (picaresca), o bien la búsqueda de otro mundo (misticismo): sabemos que ambos géneros fueron cultivados entre los conversos.

La vida de Teresa fue rica y movida. Recorrió los caminos de España, tuvo que enfrentarse con dificultades de toda índole, improvisó soluciones, fundó conventos. Visitó grandes ciudades y aldeas pequeñas. Conoció la pobreza y el protocolo de la alta sociedad. Entró en relación con personas de toda clase, con representantes de todas las espiritualidades, providencialmente con Juan de la Cruz. Gracias a sus obras, sobre todo el *Libro de la vida* y el *Libro de las fundaciones*, y al epistolario, estamos bien documentados sobre las vicisitudes vividas por Teresa. Vicisitudes que no se pueden reducir a pura anécdota. La teología de Teresa es su biografía, y ésta es una

Así, aunque se ha escrito y hablado mucho de su doctrina, se ha prestado poca atención a su ambiente histórico, que obviamente determina muchos de los engranajes de su sistema espiritual, de su trayectoria, de sus directrices ascéticas. Sin duda, desde el comienzo de su biografía fue instrumentalizada como medio de proyección de ideales barrocos de santidad que se quisieron perpetuar. Véase T. Egido, *El tratamiento historiográfico de santa Teresa. Inercias y revisiones*, REspir 159-160 (1981) 171-189.

44. Cf. A. Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid 1971. Sobre los vínculos de santa Teresa con el grupo de los conversos, cf. J. Saugnieux, *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne du moyen âge aux Lumières*, París 1982, p. 314, donde se hace eco de las tesis de Américo Castro, *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid-Barcelona 1972, p. 78-79, y de las anteriormente expuestas en *La realidad histórica de España*, México ²1962, p. 297 ss. Cf. T. Egido, *El linaje judeoconverso de santa Teresa. Pleito de hidalguía de los Cepeda*, Madrid 1986.

autobiografía. El *Libro de la vida* es realmente «teología biográfica» (J.B. Metz), ya que es una biografía teológica. Y pensar que Báñez quería hacer quemar los manuscritos del *Libro* «porque no convenía que los escritos de mujeres circulasen en público»[45]. De hecho, sabemos que cuando Felipe II declaró a santa Teresa patrona de España, decisión ratificada por Urbano VIII en 1626, se produjo una violenta polémica a favor de mantener a Santiago: Quevedo sostenía que a una mujer no podía corresponderle una misión tan eminente.

Pero más profundamente, Teresa no había pretendido nunca hacer pasar su experiencia personal delante de la reflexión intelectual. Veía en los teólogos a los garantes de la ortodoxia; buscaba a través de ellos un contacto directo con la Biblia que frecuentaban y a la que ella no tenía acceso[46]. La falta de ciencia la molestaba y, como todas las personas autodidactas, secretamente admiraba a la gente formada. Pero se dio cuenta también de sus insuficiencias. De ahí sus reacciones de desconfianza y de fascinación.

El *Libro de la vida* es un libro de combate por la defensa del derecho de cada uno a la vida espiritual —sobre todo para las mujeres— en una época en que los espirituales eran objeto, por parte de los clérigos y de los teólogos, de una continua desconfianza y vigilancia. En el *Camino de perfección*, ironizará al denunciar abiertamente a quienes querrían impedir la práctica de la oración a las mujeres «que les vienen ilusiones»[47]. En ese contexto de reivindicación espiritual y feminista al mismo tiempo, la actitud de Teresa tiene su sentido. El rechazo de toda preocupación metafísica o intelectual es una manera de asignar a cada cual sus propias competencias. En esa libertad espiritual tendremos que descubrir su teología. Un ejemplo particular se revela en un punto tan delicado entonces como el del naciente protestantismo. Las noticias que Teresa tenía del complejo movimiento luterano no diferían demasiado de las de tantos españoles corrientes de su tiempo: los poderes civiles, las autoridades eclesiásticas, controladores atentos de la comunicación, los rumores dirigidos, manipularon la realidad hasta simplificarla caricaturescamente. Teresa rechazó explícitamente el luteranismo agresivo y destructor tal como era presentado, y el rechazo o la compensación de los predicados «malos» de los luteranos se integra en su programa fundacional. Pero la lectura atenta, libre de prejuicios y profunda de la obra teresiana revela una contradicción: al lado de lo que explícitamente es proclamado, el pensamiento subyacente e implícito nos habla de concomitancias; basta con analizar la coincidencia de Lutero y de Teresa en la experiencia cristológica, a la manera propuesta por Jürgen Moltmann[48].

45. Texto citado por E. Llamas, *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Madrid 1978, p. 237.

46. Teresa sólo conoció la Biblia indirectamente, a través de la liturgia, los libros de piedad o los sermones. Paradoja sorprendente en una mujer nacida en un tiempo marcado por una efervescencia bíblica inigualable. Cuando Teresa nace en 1515, la publicación de la famosa Biblia Políglota de Alcalá, iniciada en 1502, está a punto de terminarse. Pero de dicha obra se hizo una tirada reducida. No era un libro para todos. Por su parte, Erasmo había preconizado en 1501 el retorno a la Biblia en su *Enchiridion*; su *Nuevo Testamento* publicado en 1516, también conoció una tirada limitada. Cf. J. Abiven, *Quant Thérèse de Jésus lit les Écritures*, «Carmel» 34 (1984) 106-116.

47. Cap. 35,2: BAC 212, p. 261.

2. *Las obras de santa Teresa*

Teresa tuvo toda la vida el gusto de aprender y de enseñar. Excluida de los grandes centros de enseñanza y privada de la lengua de la cultura de la época, el latín, habría podido resignarse y mantenerse alejada de los libros. Esa doble privación hizo lo contrario: agudizar su curiosidad natural. La historiografía tradicional tiene la tendencia a insistir en el antiintelectualismo de Teresa, olvidando el aprecio que sentía por los sabios de su tiempo, cuya colaboración buscaba; y olvidando sobre todo que siempre estuvo ávida de lectura, llena de inquietud intelectual: conocía bien la mística franciscana de Osuna y Bernardino de Laredo y los escritos de Juan de Ávila y fray Luis de Granada, y tantos otros.

Fruto de tal actitud son sus obras, de las que sobresalen las cinco mayores: *Vida*, *Camino de perfección*, *Castillo interior* (conocido también por las *Moradas*), *Fundaciones*, *Epistolario*[49]. El tríptico doctrinal está constituido por las tres primeras.

48. J. Moltmann, *Mística de Cristo en Teresa de Ávila y Martín Lutero*, REspir 168-169 (1983) 458-478. Para situar mejor el tema, véase D. de Pablo Maroto, *Santa Teresa y el protestantismo español*, REspir 159-160 (1981) 277-309 y también R. García Villoslada, *Santa Teresa de Jesús y la contrarreforma católica*, «Carmelus» 10 (1963) 231-262.

49. Entre las numerosas ediciones, citemos a P. Silverio de Santa Teresa, *Obras...*, 9 vol., Burgos 1915-1924 («Biblioteca mística carmelitana»); Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, *Obras completas*, Madrid [6]1979 (BAC 211); Tomás de la Cruz,

El *Libro de la vida* fue primero una confesión secreta destinada sólo al director espiritual y apareció pronto como la narración de una experiencia original que contenía, en germen, toda una doctrina espiritual. Reelaborado entre 1562 y 1565, el libro contiene, de hecho, un tratado sobre los grados de oración y una breve historia de la fundación del convento de San José destinados a un público mucho más vasto. El resultado es que esta autobiografía no menciona ningún nombre ni apellido, ni ninguna ciudad ni orden religiosa. Falta toda dimensión espacial y temporal. Teresa consigna la narración de los favores que ha recibido, pero a condición de quedar en secreto. Si los confesores deben mostrar el texto a alguien, dice ella, no quiero que digan quién es el autor «que por esto no me nombro, ni a nadie, sino escrivirlo he todo lo mijor que pueda para no ser conocida»[50].

En esta obra Teresa nos ha dejado una narración de su vida que constituye, sin duda, con las *Confesiones* de san Agustín, una de las obras maestras de lo que se ha llamado «socratismo cristiano»[51]. Pero esta autobiografía pone de manifiesto un proceso de despersonalización, como ya he apuntado. Los mismos títulos que la autora dio al escrito atestiguan cierta ambigüedad de intención: *Libro de la vida*, *Libro grande*, *Mi alma*, *De las misericordias de Dios*. El último es sin duda el que corresponde mejor al designio pascaliano de la obra: subrayar la grandeza de Dios y la miseria del hombre. *Mi alma* y el *Libro grande* muestran la importancia que Teresa concedía a la obra, mientras que el *Libro de la vida* manifiesta la indiferencia aparente de la autora respecto de su propia creación.

El *Camino de perfección* es una obra destinada a las monjas, con el fin de formarlas para la oración. Este libro fue redactado dos veces. En 1566 lo escribió, en una situación espiritual muy tensa en el país; Teresa alude a la prohibición de los libros espirituales en lengua vernácula, a la condena de la oración mental por parte de los teólogos, y a la espiritualidad de las mujeres, objeto de controversia. El dominico

Obras completas, Burgos ²1977. Trad. catalana: *Camí de perfecció, Castell interior*, versión de Bonaventura dels Sagrats Cors y Roser de la Sma. Trinitat; presentación de J.B. Bertran, Barcelona 1975.

50. Cap. 10,8: BAC 212, p. 57.

51. R. Ricard, *Estudios de literatura religiosa española,* Madrid 1964, p. 22ss. Lejos de un simple socratismo, centrado en el conocimiento de sí mismo, Teresa se encamina hacia la transformación del alma en Dios, a través del seguimiento de Cristo.

García de Toledo, como censor, le ordenó una nueva redacción del libro, orden que fue cumplida el mismo año 1566.

Más sistemáticamente que en el *Libro de la vida*, presentó la experiencia de Dios en el *Castillo interior*; fue el padre Gracián quien la obligó a redactarlo, en 1577, con ganas de proseguir el argumento del primero. Adoptó la imagen del castillo con siete grados o moradas para representar al alma. Un castillo es una fortaleza que impide la entrada al intruso y defiende a quien la habita. Puede parecer cómico usar para el alma que tenemos, que somos, esta imagen, y, sin embargo, es acertada: ¿estamos, pues, en nosotros? ¿No estamos la mayoría de las veces fuera de nosotros? ¿No nos hemos perdido o no nos hemos alienado tanto, que ya no nos podemos conocer tal como somos? Ciertamente, no nos poseemos. Por esto nos buscamos y nos hallamos o no nos hallamos. La pregunta está justificada: ¿cómo podemos ganar nuestro magnífico castillo? Teresa responde: «Porque a cuanto yo puedo entender, la prueba para entrar en este castillo es la oración y consideración; no digo más mental que vocal, que como sea oración ha de ser con consideración»[52].

A partir sobre todo de esas tres obras, santa Teresa es considerada por importantes críticos de la cultura hispánica —Américo Castro, Juan Marichal, Ramón Menéndez Pidal— como la escritora que en España descubre el género de una literatura de testimonio personal, de autobiografía y confesión del propio mundo interior, íntimo, de fenomenología de la subjetividad. No es extraño que se haya dicho que España fue la encrucijada donde se constituyó la autobiografía moderna. Sin duda, en las sociedades más tradicionalistas y más bloqueadas, como lo era la sociedad castellana del siglo XVI, el choque de las ideas nuevas produjo más fácilmente en los espíritus un movimiento de retorno hacia sí mismo. Pero Teresa parece aquí ser únicamente la heredera de una tradición judía hispánica anterior. El *Libro de la vida* puede ser la continuación de una corriente autobiográfica semítica ya presente en España en Sem Tob de Carrión y en el arcipreste de Hita[53].

52. *Moradas primeras*, cap. 1,7: BAC 212, p. 366.

53. J. Molino, *Stratégies de l'autobiographie au Siècle d'Or*, en *Autobiographie dans le monde hispanique*, París 1980, p. 126.

3. *Teología biográfica*

La vida y las obras de santa Teresa no son sólo la crónica de unos hechos y la memoria personal de un itinerario interior. Responden a lo que Johann Baptist Metz[54] llamó «biografía existencial teológica», gracias a la cual se supera el cisma entre sistema teológico y experiencia espiritual, entre doxografía y biografía, entre dogmática y mística. La historia personal ante el rostro velado de Dios es ciertamente teología, no deductiva, es verdad; es una teología que brota espontánea de la realidad vivida y cumple una mistagogia para todos, sin miedo a la vulgarización, sin temer el contacto con la vida ordinaria y cotidiana, y con sus experiencias religiosas casi indescifrables. Y esto no significa ceder a un subjetivismo teológico al estilo del que asustaba a los maestros de Salamanca del siglo XVI. En Teresa, es imposible entender su doctrina sin las experiencias narradas, la doxografía sin la biografía mística. La santa es un hecho teológico; la teología puede y debe comprenderla: pero no en la medida en que se concibe como un sistema de verdades lógicamente coordinadas, que, aplicadas a un hecho como la existencia de Teresa, halla, por decirlo así, su ilustración experimental, sino en la medida en que es revelación de Cristo, particular historia del universal concreto cristológico. Toda la vivencia de Teresa es teológica.

La identidad de esa teología biográfica queda bien definida cuando no reniega por pusilanimidad de su propio lenguaje, diferente del sistemático, acomodado a las situaciones personales. Es cierto que escolásticos y místicos usan a menudo las mismas palabras: mente, naturaleza, fondo del alma, aniquilación... E incluso Lutero. Pero no siempre en el mismo sentido. En los primeros aparece un carácter ontológico; en los místicos, un sentido existencial; en Lutero, no pocas veces deriva hacia un sentido intelectual-metodológico, que busca al mismo tiempo la seguridad de la propia salvación y una metodología teológica concreta.

Teresa, como la mayoría de los místicos, habla de modo diverso porque habla de experiencia, y no según las conclusiones que deduce de los artículos de la fe a la luz de las *auctoritates*. En este sentido busca, por un ajuste de las palabras o por la invención de un vocabu-

54. *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, p. 228-236.

lario técnico, aquellas «nuevas palabras» que, para ella, serían más conformes a su comprensión íntima de la realidad[55]. Si hay muchos léxicos del espíritu, no es que la experiencia avale uno más que otro; siempre será un *modus loquendi* que implica una relación entre lenguaje y experiencia, que habrá que discernir. En dicho contexto, la noción de *itinerario* es capital. Hay un *devenir* escondido bajo la estabilidad de los términos verdaderos para todos. Éste se expresa primero por los adjetivos encargados de situar la comprensión interior —sus niveles, su naturaleza, su historia— de un lenguaje igualmente verdadero en el punto de partida y al término de la experiencia. En este tipo de expresión abundan las descripciones psicológicas. En realidad, todos los «fervores», las «consolaciones», las «iluminaciones», los «éxtasis», los «gustos» y otros fenómenos e impresiones son un medio para expresar una novedad totalmente interior y que es, propiamente hablando, «indecible». Así nos damos cuenta de que la cuestión de la experiencia religiosa no se puede plantear prescindiendo de la cuestión del lenguaje religioso. Y Teresa, gracias a su intuición femenina[56] y a su gran creatividad, supo realizar esta doble y al mismo tiempo unitaria gesta-gestación: una enseñanza profunda sobre la experiencia religiosa y un lenguaje religioso pletórico de fuerza expresiva y de belleza. Se presta, como ha hecho Luis Maldonado[57], a recorrer sus símbolos, sus metáforas, en cuanto saben evocar en el lector el sentido de trascendencia y de misterio; también hay que dedicar especial atención al problema lexicológico: la cuestión de los términos, de las palabras concretas en cuanto son adecuadas para transmitir no sólo una idea, sino una vivencia religiosa.

De este modo Teresa, como los grandes místicos y autores espirituales del siglo XVI castellano, no sólo crean un lenguaje religioso de alta calidad, sino que son en último término los forjadores del castellano del siglo de oro. Gracias a ellos, en buena parte pasa de un estadio adolescente a otro de madurez. García de la Concha ha mos-

55. *Libro de la vida*, cap. 25,17: BAC 212, p. 115.

56. Véanse las interesantes páginas en que H. Hatzfeld compara el lenguaje de dos místicas femeninas, Teresa de Jesús y Marie de l'Incarnation, en *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid 1955, p. 253-290.

57. L. Maldonado, *Experiencia religiosa y lenguaje en santa Teresa*, Madrid 1982; en un orden más lingüístico-doctrinal, cf. J. Martí Ballester, *Diccionario del pensamiento de santa Teresa de Jesús*, Valencia 1981, y J. Poitrey, *Vocabulario de santa Teresa*, Madrid 1983.

trado, con todos los recursos de la crítica literaria actual[58], que el lenguaje de Teresa es eminentemente simbólico y connotativo. De ahí su gran fuerza evocadora y, por tanto, su valor literario, su fuerza expresiva[59].

Con tal lenguaje Teresa intenta expresar su manera propia de aproximarse a Dios en la oración. Ésta podría definirse como el paso de la *meditación* a la *oración*, es decir, de un modo de actividad predominantemente intelectual y razonable, a otro modo en que predomina el amor en la simplicidad del lenguaje interior y la sobriedad. Es un camino de equilibrio entre dos excesos contrarios: el intelectualismo y una especie de angelismo enemigo de todo pensamiento y de toda representación. La sistematización de este proceso es presentada en el *Castillo interior*, su libro de estructura más semítica, con un razonamiento por círculos concéntricos: es como un reencuentro con sus raíces judías. Está primero el trabajo de las tres primeras moradas, trabajo suscitado y acompañado por la gracia: renuncia al pecado, lucha contra las tentaciones, oración que tiende laboriosamente a simplificarse, nacimiento de un verdadero deseo de servir a Dios. Las cuartas moradas se caracterizan por el don de una presencia sabrosa de Dios, un don que nuestra «industria», incluso ayudada por la gracia, no alcanza. Se ha dado el paso, cuando Dios quema el fénix de la voluntad propia y hace que el alma renazca a otra vida en Cristo (quintas moradas)[60].

Las sextas moradas suponen un largo trabajo del deseo. Deseo de ver a Dios, deseo de servirlo, deseo de contribuir a hacer que toda alma alabe a Dios, deseo de no devolver a Dios menos amor del que él da. Este múltiple y único deseo está como suscitado por el Espíritu Santo; pero es todavía demasiado el deseo del alma. Es preciso que sea

58. V. García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona 1978.

59. El interés actual del lenguaje de Teresa también ha sido subrayado por Maldonado (o.c. en la nota 57). Hasta hace muy poco tiempo dos de las principales mediaciones de la expresión hablada de la fe, es decir, la liturgia y la teología, eran latinas, se hacían en latín. Hay que recurrir a los que han sido maestros del lenguaje en otra mediación, quizá la única con historia, de expresar la fe en vernáculo, es decir, la literatura espiritual, la espiritualidad, la mística (la catequesis y la predicación han dependido demasiado de la teología escolástico-latina y de la liturgia romana, también latina).

60. La comparación del fénix aparece ya en el *Libro de la vida*, cap. 39,3: BAC 212, p. 183; allí Teresa hace decir a Cristo: «Buena comparación has hecho; mira no se te olvide para procurar mejorarte siempre.»

exacerbado, por decirlo así, negado, desposeído de sí mismo, hasta que toda su fuerza quede tomada por el único deseo de cumplir la voluntad de Dios, hasta llegar a una última inversión: el alma tiene que desear que su amor esté por doquier y sea conocido y amado por todos.

Éste es, según Teresa, el término de una larga «frecuentación» con aquel de quien sabemos nos ama. Dios quería desde el primer momento que el creyente se hiciera igual a su Hijo. La palabra de la Escritura, repetida libremente por Teresa, es que Dios halla sus delicias con los hijos de los hombres. De ahí, los místicos desposorios del alma con Dios. La unión definitiva y eterna es un puro regalo de la gracia sin participación del hombre, posición que la enfrentaba con las polémicas teológicas de entonces sobre la libre iniciativa del alma y el don gratuito de Dios. Ésta es una *visión beatífica* de la Trinidad, que tiene su morada en el fondo del alma del hombre. Una sensación de luz, de paz perfecta y una casi cierta conciencia de salvación se presentan ante uno.

Teniendo en cuenta que en la oración el alma experimenta a Dios y se experimenta a sí misma, el problema planteado a Teresa es el de la mediación entre el conocimiento de Dios y el conocimiento propio[61]. Ciertamente que no se puede tratar de una relación inmediata entre Dios y el alma, porque así no se distinguirían Dios y el alma: o el Dios infinito aniquilaría al alma, o el alma tendría que destruir a Dios, explicándolo como su propia proyección.

En el *Libro de la vida* Teresa se enfrentó con mucha propiedad a aquellas formas de la mística medieval que recomendaban no dejar atrás el conocimiento de Cristo para obtener el puro conocimiento de Dios. En el maestro Eckhart se halla incluso aquel exabrupto de «dejar a Dios por Dios mismo». Teresa se fijó en la humanidad de Cristo, cuando quiso superar ciertas corrientes místicas de su época, eco del intento medieval[62]. Es verdad que ella también quiso excluir de la contemplación lo imaginario; pero la humanidad de Cristo no pertenece a este imaginario, como claramente defendía la «plasticidad visual de la pedagogía jesuítica» (J.M. Valverde). Sin la contemplación de Cristo, el alma quedaría perdida en el abismo divino. Teresa lo

61. El mismo problema reconoció Lutero, aunque lo resolvió de un modo muy distinto, cf. J. Moltmann, art. cit. en la nota 48.

62. Cf. S. Castro, *Cristología teresiana*, Madrid 1978.

tiene muy presente y centra la imagen en la experiencia de la eucaristía. Por eso concluye su enfrentamiento con la mística trascendental con estas palabras: «Que siempre que se piense de Cristo nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor»[63].

V. San Juan de la Cruz (1542-1591)

San Juan de la Cruz pertenece a una generación posterior a la de santa Teresa, educado en una escrupulosa metodología teológica y en un impulsivo amor a la verdad. Con su esfuerzo, con su experiencia y con la gracia de la comunicación, construyó una mística exigente, enmarcada en una escolástica rigurosa. Así respondió al desafío antimístico de Melchor Cano y de otros profesores de la universidad de Salamanca. Su «aventura perfecta» —en palabras de Urs von Balthasar— consistió en integrar en el nuevo radicalismo cristiano, estimulado también por la reforma protestante, toda la tradición monástica, desde los griegos —del pseudo Dionisio, en particular— pasando por la edad media, y al mismo tiempo conferirle, por la orientación moderna hacia lo personal, experimental, psicológico, un radicalismo desconocido hasta entonces[64].

1. *La vida*[65]

Nació en Fontiveros. Huérfano de padre, pobre, enfermero en el hospital de Medina del Campo, estudiante de humanidades en el Co-

63. *Libro de la vida*, cap. 22,14: BAC 212, p. 103.

64. H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, II-2, París 1972, p. 7-8.

65. Cf. Crisógono de Jesús Sacramentado, *Vida de San Juan de la Cruz*, ed. preparada por Matías del Niño Jesús, Madrid [11]1982 (BAC 435); íd. y Lucinio Ruano, *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, Madrid [10]1978 (BAC 15), con un útil guión bibliográfico (p. 1105-1133). Entre las introducciones: B. Jiménez Duque, *En torno a san Juan de la Cruz*, Barcelona 1960; Y. Pellé-Douëlle, *San Juan de la Cruz y la noche mística*, Madrid 1963; J.L.L. Aranguren, *San Juan de la Cruz*, Madrid 1973; G. Brenan, *San Juan de la Cruz*, Barcelona 1974; Lucien-Marie de Saint Joseph, *Jean de la Croix (saint)*, en DS VIII (París 1974) 408-447. Cf. P. Ottonello, *La bibliografia di S. Juan de la Cruz*, Roma 1967: para su actualización, se puede recurrir a los repertorios citados en la nota 36.

legio de la Compañía, entró en la orden del Carmelo en 1563. Fue enviado a Salamanca, donde cursó cuatro años de filosofía y recibió una buena formación bajo el magisterio de Mancio, Guevara, Luis de León, Gaspar Grajal, Juan Gallo: era el momento en que en la universidad se vivían intensamente los conflictos entre escolásticos y hebraístas. Aunque no hubiese asistido nunca a la clase de Martínez de Cantalapiedra, Juan se sintió atraído por el estudio de la Escritura y quedó vinculado sobre todo a fray Luis de León. La formación salmantina marcaría su itinerario como místico, en adelante receloso de la experiencia y de la ciencia consideradas por separado.

Un encuentro casual con santa Teresa, entregada desde hacía tiempo a la reforma de las religiosas del Carmelo, orienta su vida hacia la reforma entre los carmelitas. Vicisitudes extremosas, motivadas por cuestiones de jurisdicción entre calzados y descalzos, le llevan a un encarcelamiento de nueve meses en Toledo, en unas circunstancias de terrible soledad y abandono, en medio de las cuales empezó a escribir el *Cántico espiritual*. Su obra literaria evocará en más de una ocasión aquella dura experiencia interior, más punzante que los propios sufrimientos físicos. Ya que su «sumisión» no era meramente pasiva, sino profundamente activa, concibió el proyecto, después realizado, de escaparse de la prisión de Toledo; con razón podía exclamar santa Teresa en una carta a Felipe II: «Más quisiera verlos [a Juan y al padre Germán] en tierra de moros [que en las manos de los calzados]»[66]. Después de este episodio capital, Juan reanudó sus actividades de gobierno y de dirección espiritual, que no le impidieron trabajar en sus escritos. La desgraciada política de la orden para con su persona le privó de todo cargo. El 14 de diciembre de 1591, mientras los frailes rezaban el *De profundis* y el *Miserere*, Juan se arregló las sábanas tan delicadamente como si fuera a recibir una visita y les pidió que le leyesen más bien el Cantar de los Cantares; después dijo: «¡Oh, qué preciosas margaritas!» y expiró.

66. Para la definición de Juan de la Cruz como «rebelde sumiso» en contraposición a los «rebeldes sublevados», cf. el profundo estudio de José C. Nieto, *Místico, poeta, rebelde: en torno a san Juan de la Cruz*, México-Madrid-Buenos Aires 1982, p. 261ss.

2. *La obra escrita de Juan de la Cruz*[66a]

Está constituida fundamentalmente por cuatro libros, divididos en dos partes diferenciadas: primero, un poema; en segundo lugar, una explicación o comentario del poema.

a) *Subida del Monte Carmelo*, con un comentario que nos ha llegado inconcluso.

b) *Noche oscura*, glosa del poema anterior desde una perspectiva diferente (también ha llegado inacabada).

c) *Cántico espiritual.*

d) *Llama de amor viva.*

Ante la imposibilidad de un paso directo de la experiencia vivida a un discurso teológico que describa dicha experiencia, Juan de la Cruz adopta el poema. Jean Baruzi fue el primero que destacó el carácter mediador del poema[67], que, gracias al símbolo, se convierte en un eco de lo que se ha percibido: es una transcripción necesaria para quien ha vivido la experiencia. Juan de la Cruz no podía dejar de escribir sus poemas. Y a partir de los poemas se hace posible un cierto discurso teológico sobre la experiencia. Pero siempre con la ambigüedad bien formulada por José M. Valverde: «Dado que su intención original es la manifestación de una experiencia y un sentir religiosos, cabe temer que el resultado —en un orden humano extrapoético— pueda ser opuesto al que quiso el santo: los símbolos que expresan la oscura realidad religiosa, a fuerza de ser tan bellos y de decirse en un lenguaje tan mágicamente redondeado, pueden dar lugar a que olvidemos su significado espiritual, quedándonos en el hechizo estético»[68]. Se diría que esta ambigüedad debía aconsejar a san Juan el comentario del poema. Pero según un crítico tan agudo como Alain Cugno, «el comentario no es explotación del poema, sino que le añade un sentido que no tenía antes. Una vez leído el comentario, es posible releer el poema, dándole el sentido querido por Juan de la Cruz y desvelado en

66*a*. Ed. crítica de Lucinio Ruano, *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, Madrid ^{10}1978 (BAC 15). Las múltiples ediciones y una bibliografía selecta son consignadas en *Poesía completa*, estudio preliminar, edición y notas de J. Jiménez Lozano, Madrid 1982, p. 75-81.

67. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París ^{2}1931, p. 289-299.

68. *Reforma, Contrarreforma y Barroco*, en *Historia de la literatura universal* 5, Barcelona 1984, p. 52.

el mismo comentario. Este sentido dado se halla entonces, y sólo entonces, verdaderamente presente»[69]. Reproduciendo otra vez palabras de José M. Valverde, «la poesía y la prosa de san Juan de la Cruz se enfrentan completándose y, de hecho, sus lectores suelen ser diferentes: algunos de los que gustan mucho de sus versos consideran sus prosas como duras y poco transitables, "aburridas"; en cambio, los amadores de la prosa de san Juan de la Cruz probablemente valoran menos su poesía, como sembrada de encantos sensuales que pueden contradecir su impulso ascético». Quizá mientras la poesía, en su lirismo, puede hacernos olvidar su sentido último, es posible que la prosa acepte el «sacrificio del mismo lenguaje, que al final sólo sirve para quemarse».

La complementariedad entre poesía y prosa ayuda a responder a una pregunta siempre abierta: ¿Juan de la Cruz no hace más que presentar poéticamente su propia doctrina bajo una laboriosa alegoría inspirada en el *Cantar de los cantares*, o bien su poema es una *manuductio* o acompañamiento que guía con sus palabras hacia el interior de una marcha desconcertante? En ambos casos, ¡qué densidad de experiencia y qué ciencia de palabras hay que tener para producir una obra dotada de semejante poder! A pesar del carácter insuficiente de todo lenguaje, Juan llega casi al límite con la sobriedad de estilo y de imágenes, en la plenitud de unas palabras que han adquirido forma en el silencio. Queda claro que poesía y santidad se conjugan en san Juan y se refuerzan.

Subida del Monte Carmelo presenta el trabajo humano en el proceso de purificación a partir de las tres virtudes teologales. *Noche oscura* es el complemento natural de la obra anterior. Ambos tratados comentan el principio de un mismo poema, son dos fragmentos de una vasta obra sobre el itinerario místico. Su final no sabemos si se hizo desaparecer o nunca fue compuesto.

En cuanto al *Cántico espiritual*, una primera versión, en la que el poema sólo tiene treinta y nueve estrofas, fue compuesta en 1584 en Granada, a petición de Ana de Jesús; se le dio el nombre de versión A, y constituye, entre todas las obras de Juan de la Cruz, el texto que presenta más garantías de autenticidad. Ulteriormente, parece que hacia 1586-1587, Juan de la Cruz retocó su obra para darle una versión llamada A'. Finalmente, algunos manuscritos posteriores a la

69. A. Cugno, *Saint Jean de la Croix*, París 1970, p. 31.

muerte del santo dan del *Cántico* una tercera forma, denominada versión B, oscurecida por una retórica devocional y de una autenticidad que parece dudosa.

Del poema *Llama de amor viva* (1584), el comentario data de 1585, y fue completado en 1591: hoy conocemos sus dos estadios. Juan de la Cruz, además, es autor de un opúsculo ascético titulado *Cautelas a un religioso*, y de numerosos *Avisos espirituales* (*Dichos de luz y de amor*), alguno de los cuales se conserva en uno de los raros autógrafos existentes, al margen de algunas cartas.

Por prudencia, de cara a la Inquisición, Juan de la Cruz no publicó nada en vida. Sus obras fueron editadas en Alcalá en 1618, y en esta edición, de la que se responsabilizaron los carmelitas, numerosas correcciones e interpolaciones atenúan su pensamiento hasta prácticamente desfigurarlo. Hubo que esperar hasta el año 1912 para tener una edición crítica.

3. *La difícil lectura de Juan de la Cruz*

San Juan de la Cruz es uno de los ejemplos más completos de convergencia entre fidelidad evangélica y tradición mística; la identidad entre la noche de la fe y la tiniebla contemplativa es uno de los temas fundamentales de su obra. La purificación clarifica los «sentidos espirituales» para recibir, en la espesura del tiempo, delicados signos de luz, percibir silenciosas voces, alcanzar lo intangible. *El silbo de los aires amorosos* (*Cántico*, redacción A, estrofa 14) es una experiencia del «sentido espiritual» de la audición, de la escucha atenta a esos ruidos lejanos, palabras imperceptibles para oídos sensuales, groseros y rudos, pero el verso místico es también un eco del gran texto del primer libro de los Reyes, cuando el padre de los profetas llega a la montaña de Dios y después de la espectacular furia del huracán y del terremoto, donde no habita Dios, percibe el suave murmullo de la brisa que desde el mar soplaba sobre la haz del desierto, y se preparaba para el paso del Señor.

El que la palabra poética no sea reductible al discurso racional justifica que la lectura de Juan de la Cruz se preste a una multiplicidad de interpretaciones; más legítimas unas que otras, ciertamente. Maurice Blondel, por ejemplo, reconocía con optimismo su respeto hacia los valores naturales, llegando a afirmar que «san Juan de la Cruz

declaraba que el místico es el más sensato de los hombres»[70] y que las cualidades humanas se dignifican con la unión con Dios, preparada por medio de las noches. Otros serán más negativos al juzgar el papel de las mediaciones: los valores de la persona, la belleza de la creación y de la obra de los hombres; en cuanto a la misma humanidad de Cristo no han faltado quienes han querido ver en la vivencia mística la tentación, «incluso en san Juan de la Cruz, de hacer que todo desaparezca en el acto místico ante Dios; siempre ha necesitado corregir posteriormente este primer planteamiento panteístico para poder comprobar que el místico podía y debía ocuparse también de la humanidad de Cristo»[71].

Se puede acceder a Juan de la Cruz a partir del análisis realizado por Jacques Maritain, que distinguió tres grados de sabiduría: la mística o inefable, inasequible a la razón; la dogmática, comunicable, que con lenguaje analógico descifra las verdades divinas; la práctica, que prepara los caminos para llegar a lo inefable[72]. Juan de la Cruz, exponente del primer y tercer grado recibía el calificativo de *praticien de la contemplation*, mientras Maritain reservaba a santo Tomás y a los escolásticos la sabiduría «comunicable». Esta versión, que privaba a la mística de Juan de la universalidad de la doctrina, propia de una síntesis de líneas ontológicas, había de hallar contradictores. Porque, en último término, el problema está en que Juan de la Cruz —como todo aquel que intenta hablar de Dios— lleva la palabra a su límite y a su fracaso, a parte de rechazar el mal uso previo del nombre de Dios, acumulado con los siglos. En esta «noche oscura» del lenguaje, propia del místico, nos quedamos en la más desamparada indigencia, ya que en el «intento de decir lo indecible, o bien se quema el lenguaje en mero balbuceo, en grito inarticulado, o bien se recurre a símbolos que, sin embargo, pueden funcionar no como intermediarios sino como distracciones, y aun como obstáculos ante su significado divino»[73].

70. *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Barcelona 1936, p. 195.

71. K. Rahner, *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios*, en *Escritos de teología* III, Madrid 1961, p. 54.

72. J. Maritain, *San Juan de la Cruz, práctico en la contemplación*, en *Distinguir para unir o los grados del saber*, Buenos Aires 1968, p. 487-550.

73. J.M. Valverde, o.c., en la nota 68, p. 51; el mismo Valverde había analizado más detalladamente el tema en *San Juan de la Cruz y los extremos del lenguaje*, en *Estudios sobre la palabra poética*, Madrid 1958. Véase los análisis, puramente poéticos y prác-

Frente al problema del lenguaje, según Huot de Longchamp, asistimos al nacimiento de dos graves contrasentidos en torno a la literatura sobre Juan de la Cruz[74].

El primero es la convicción, en muchos teólogos y filósofos, que, dado que la metafísica traza las condiciones de la relación entre el hombre y Dios, la mística *tiene que ser* tal o cual, prescindiendo del testimonio del mismo místico, convicción que desemboca en la tentación de una lectura «sistemática» de la obra de Juan de la Cruz. Con modalidades distintas, han seguido dicho camino el padre Garrigou-Lagrange, en su *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix* (1923), donde se muestra muy atento a la estructura metafísica de la mística, posición orquestada por notables estudiosos carmelitas y otros autores de tendencia escolástica, que han querido ofrecer introducciones generales a Juan de la Cruz. En esta línea Hout de Longchamp coloca a Jean Baruzi[75], «introductor del racionalismo absoluto como regla de interpretación de Juan de la Cruz», y a Georges Morel[76], para quien las palabras más importantes son «lógica» y «movimiento», de origen filosófico; su

ticamente insuperables, de Dámaso Alonso, *La poesía de san Juan de la Cruz*, Madrid 1946 y *El misterio técnico en la poesía de san Juan de la Cruz*, en *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid 1957, p. 219-305.

74. *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, París 1981, p. 391-416.

75. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París 1924, [2]1931. Nadie podrá negar a Baruzi el mérito histórico de haber provocado una renovación de la lectura de san Juan de la Cruz y de haber engendrado toda una serie de estudios atentos a valorar la carga afectiva que acompaña la expresión de la experiencia mística. Se trata ciertamente de una obra estimulante y tranquilizadora. Jean-Pierre Jossua comenta: «Al leer el prefacio de la segunda edición de Baruzi, me han sorprendido las reacciones temerosas de los lectores católicos de la primera ante la afirmación según la cual, sin renegar deliberadamente de las regulaciones institucionales y doctrinales, un místico como Juan de la Cruz las relativiza por su misma experiencia, lo que han mostrado después los trabajos de Kolakowski» (*L'écoute et l'attente. Journal théologique* II, París 1978, p. 147).

76. *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 3 vol., París 1960-1961. Los magníficos análisis fenomenológicos de Morel pueden resultar estériles en función de la potente máquina hegeliana que transforma las proposiciones de san Juan en una «mecánica» del amor, según la cual sólo se lee el testimonio místico como la emanación de una fuerza lógica y ontológica impersonal. Criticaron a Morel en esta línea, X. Tilliette (*Mystique et métaphysique: à propos d'un livre récent*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 66 [1961] 345-360), Henri Bouillard (*Mystique métaphysique et foi chrétienne*, RSR 51 [1963] 30-82) y Louis Cognet (*La spiritualité moderne*, en *Histoire de la*

heredero sería Claude Tresmontant[77]. Esta tendencia a conjugar mística y metafísica, ¿podría apoyarse históricamente en la afinidad entre Juan de la Cruz, místico y teólogo, y Francisco Suárez, teólogo místico, a menudo recordada por Melquíades Andrés?[78]

El segundo contrasentido a que nos sentimos expuestos en la lectura de Juan de la Cruz proviene de las imágenes y alegorías que maneja. El psicólogo, el sociólogo, el representante de las ciencias humanas, se siente tentado de buscar en ellas la proyección de un estado mental anónimo, el desvelamiento de un universo de fantasmas particularmente interesantes en que el autor místico evolucionaría como revelador privilegiado de un lenguaje que no acabaría de dominar. Se podría hablar de los abusos de una lectura «simbólica» de la obra de Juan de la Cruz. Si el error de los lectores «sistemáticos» es tratar en términos de *ideas* las cuestiones sugeridas por el texto, el riesgo de los lectores «simbólicos» será tratarlas en términos de *contenido*: se acentúa más el símbolo que la experiencia que lo justifica. Así se olvida, para poner un ejemplo, que, cuando Juan de la Cruz toca un tema, tan universal, como el de la noche[79], es él quien da valor al tema, tal como lo ha querido y escogido, tal como lo ha extraído de contextos culturales diversos para insertarlo conscientemente en su propio texto; no es el tema el que confiere su valor a la obra de Juan de la Cruz. En su análisis, Huot de Longchamp atribuye a Baruzi —no sé si con suficiente justicia— haber sembrado dicho descentramiento, del que se harían eco, en el ámbito francés, R. Duvivier[80], G. Morel[81] y el padre Lucien-Marie[82]. Las aportaciones hispánicas, en general,

spiritualité chrétienne 3, París 1966, p. 101-145). Al lado de Morel, negándose a desatender la estructura metafísica de la mística, se situaron Jean Marie Le Blond (*Mystique et théologie chez saint Jean de la Croix*, RSR 51 [1963] 196-239) y, entre los carmelitas, F. Ruiz (*San Juan de la Cruz*, «Ephemerides carmeliticae» 16 [1968] 51).

77. *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, París 1977; trad. cast.: *La mística cristiana y el porvenir del hombre*, Herder, Barcelona 1980.

78. Melquíades Andrés se ha preguntado más de una vez sobre las relaciones internas entre la noche pasiva y la potencia obediencial, entre la *Subida* y el *De religione* que, según él, con estilos diversos, plantean idéntica problemática: cf. *Historia de la teología española* I, Madrid 1983, p. 685, 692.

79. Cf. M.J. Mancho Duque, *Estudio de la noche en san Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca 1982.

80. *La genèse du «Cantique spirituel» de saint Jean de la Croix*, París 1971; íd., *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix*, París 1973.

81. O.c. en la nota 76.

82. *L'expérience de Dieu*, París 1968.

están más en la órbita de las lecturas sistemáticas que en la de las simbólicas, aunque tal clasificación, a causa de su simplismo, pediría ulteriores matices[83].

La dificultad de la lectura de Juan de la Cruz proviene de ser el poema el punto intermedio en que se insinúa y aflora una vida que es deliberadamente ocultada, y en que a la vez se condensa una doctrina de la experiencia mística, que se desarrollará conservando el poder sugestivo del símbolo en el seno mismo de la dialéctica. En Juan de la Cruz el poema ha surgido primero para ser comentado después. Algunos de sus poemas contienen ciertas alegorías, pero los símbolos fundamentales —noche, fuego, ausencia y búsqueda del amado— se distinguen de las mismas y son al mismo tiempo rigurosamente necesarios e inconmensurables en todas sus significaciones. ¿Y por qué Juan de la Cruz puede hallar en la Biblia un recurso cuando quiere expresar lo que la experiencia (la suya) o la ciencia teórica (la crítica teológica de los estados y de los caminos) no pueden decir por sí mismas? Porque la Escritura es al mismo tiempo poesía —a sus ojos, purificada, unificada, más allá de lo sensible y personal— y fruto de una experiencia personal. Así, a través del texto inspirado, antes incluso de expresarlo o de confirmarlo, continúa animando y modelando nuestra experiencia. El poema sólo vive por la experiencia que incorpora y permite al lector volver a su propio «camino», mientras en el mismo no se cante una historia singular, sino un esbozo que puede interpretarse según los numerosos y diversos caminos. Pero cuando san Juan de la Cruz escribe el poema con toda la fuerza lírica, el análisis ya está presente y regula la expresión de la experiencia. Por ello el comentario se podrá presentar en un orden sistemático: todo se ve ya a partir del término —la «desnudez», el desprendimiento absoluto—, y los itinerarios históricos o los rasgos autobiográficos no pueden sino ser abolidos.

83. Además de estudios particulares de Simeón de la Sagrada Familia, Efrén de la Madre de Dios y Eulogio de San Juan de la Cruz, podemos recordar las introducciones generales de Crisógono de J.S., *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, Madrid 1929; de F. Ruiz Salvador, *Introducción a san Juan de la Cruz*, Madrid 1968, y de F. García Muñoz, *Cristología de san Juan de la Cruz. Sistemática y mística*, Madrid 1982. No deja de sorprender ver incluida en el grupo de lecturas sistemáticas la obra de José Vives, *Examen de amor. Lectura de san Juan de la Cruz*, Santander 1978, y que se atribuya al autor el interés de exhibir a un san Juan de la Cruz moralista o teólogo (Huot de Longchamp, o.c. en la nota 74, p. 397): no es ésta la intención formulada por Vives al presentar el enfoque de la obra (p. 9-14).

4. *Una mística de la negación y de la unión*

Fuera de la Escritura y de algunos lugares comunes patrísticos o escolásticos, la obra de Juan de la Cruz prácticamente no contiene cita alguna, y durante mucho tiempo los comentadores lo consideraron como una especie de autodidacto en el campo espiritual. Sin embargo, las investigaciones más recientes han mostrado que utilizaba discretamente una considerable y amplia cultura que abarcaba desde el pseudo Dionisio hasta los místicos renano-flamencos[84]. Se nota sobre todo su dependencia respecto de las obras auténticas o apócrifas de Taulero, a través de las cuales alcanza la figura de Eckhart, con cuya teología negativa coincide[85].

Su mística más que antiintelectual es antinocional. La meditación no le interesa y es para él un ejercicio de principiante. Sólo el estado contemplativo le atrae de veras. Su método se fundamenta en la negación, en el rechazo de lo creado, en la nada. El Dios absoluto no podría tener ninguna medida común con nada creado; de ahí que nada en el ámbito de los sentidos o de la inteligencia podría conducirnos a la unión con Dios. El alma debe anonadarse rechazando todo lo creado y rechazándose a sí misma a base de vaciar sus propias facultades y entrar totalmente en la *noche*, metáfora por la que Juan de la Cruz designa el despojamiento absoluto. Juan de la Cruz la llamará «negación de todos los apetitos» y en un proceso de profundización, llevado a cabo con extremado rigor lógico y psicológico, irá analizando, resolviendo, desatando todos los vínculos para deshacer los más entrañables nudos, arrancar los más interiores tejidos espirituales y revelar de este modo las secretas manchas de los sutiles apetitos de posesión, hasta dejar al alma totalmente limpia y desnuda. La tradición mística había designado este principio fundamental con muchos nombres: pobreza, desprendimiento, abnegación, despojamiento... Juan de la Cruz habla de traspasar los umbrales de la noche para poder entrar en aquella morada secreta en que el alma es introducida para ser abrazada, despojada por el misterio que «no tiene propiedades», ni económicas, ni lógicas, ni físicas, ni metafísicas. El esfuerzo que el alma realiza para llegar a dicho término se llama la noche activa

84. Cf. J. Orcibal, o.c. en la nota 27.

85. Es muy reveladora la frase: «A Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es que por lo que es» (*Subida del Monte Carmelo*, l. III, cap. 2,3: BAC 15, p. 577).

del sentido y del espíritu. Pero el alma no tiene bastante con sus fuerzas para despojarse de sus propias estructuras, y es necesario que Dios intervenga a través de una acción llamada noche pasiva. En tal perspectiva, Juan de la Cruz es el primer teórico de las purificaciones pasivas, que se presentan como un dato esencial para el camino que conduce a la unión divina. Al purificarse el hombre totalmente, Dios se convierte en el único señor del alma: éstos son los dos tiempos del proceso.

No hay duda de que dicho planteamiento justifica la polémica, ya insinuada, en torno al valor de las mediaciones en el itinerario espiritual, concretamente el valor de la persona, de la belleza de la creación y de la obra humana y, en último término, el de la misma humanidad de Cristo. Según algunos intérpretes, está claro que en la medida en que el hombre se convierte, cambia el sentido del mundo y de las cosas, respecto de las cuales el convertido adquiere una nueva relación. La antropología de Juan de la Cruz es sencilla[86]. En este caso, noche no significa negación del mundo o desprecio de la naturaleza o dureza ascética. Significa más bien experiencia del mundo y de Dios en el alma. El mundo y yo como noche son una imagen de la noche divina de la fe.

Así el itinerario místico supone entrar primeramente en la oscuridad de la fe, pues supone la renuncia a todas las formas humanas de conocimiento, y pide adherirse a un Ser por encima de toda formulación, de toda concepción, de todo sentimiento[87]. Desgraciadamente no poseemos las páginas más profundas que hablan de esta unión en el límite de lo que los especialistas llaman «estado teopático» (*patitur divina*). Algunos comentadores han creído que lo consideraba como una experiencia de lo absoluto de carácter supradogmático y casi panteístico. De hecho, sin embargo, son muchos los indicios que hacen pensar que más bien concibió el itinerario místico en una forma trinitaria[88].

Es verdad que Juan de la Cruz acentúa las ideas de trascendencia y de unión, hasta el extremo de que, cuando habla de la trascendencia de

86. M. Huot de Longchamp, o.c. en la nota 74.

87. Por razones obvias, recomendamos la tesis doctoral de K. Wojtyla, *La fe según san Juan de la Cruz*, trad. e intr. de Á. Huerga, Ciudad del Vaticano-Madrid 1979.

88. Cf. V. Muñiz Rodríguez, *El misterio trinitario en Dionisio Areopagita y su influencia en la mística española del siglo de oro*, «Estudios trinitarios» 16 (1982) 175-216.

Dios en *Subida* y *Noche*, parece olvidar que como intermediario está la encarnación, el evangelio, la resurrección de Cristo: todo esto es obra, palabra, de Dios. Cuando habla de unión, sobre todo al final del *Cántico* y en *Llama*, parece que desborda los límites naturales que hay no sólo entre Dios y el hombre, sino también entre el hombre redimido y el Dios trino que lo diviniza. Fue acusado de trascendentalista, de panteísta. La humanidad de Cristo parecía quedar relegada a ser objeto o tema de meditación, que es la forma de oración de los principiantes. La dificultad se agravó, cuando algunos pusieron el texto de Juan en relación con los ataques de santa Teresa a los teólogos que eliminan de la contemplación la humanidad de Cristo[89]. Hay que ir al fondo de la cuestión.

Si la *Subida* y la *Noche* plantean el problema espiritual sobre todo en función de la unión con la esencia divina, el *Cántico* y la *Llama viva* se sitúan en la perspectiva de la unión personal con Cristo Verbo encarnado, Esposo del alma; las dos últimas obras responden, pues, a otra línea de pensamiento. Dejando a la fe su papel primordial, el amor se presenta como el inicio del dinamismo esencial del itinerario místico. Para describir esta intimidad amorosa, Juan de la Cruz habla de desposorios, de matrimonio y se inscribe en la mística nupcial que le presta metáforas audaces. En este sentido, el *Cántico* constituye una de las síntesis espirituales más vigorosas de la literatura cristiana, ciertamente, a diferencia de santa Teresa, sin interés autobiográfico.

Las luchas del período alumbradista ayudaron a ver la originalidad de los escritos de Juan de la Cruz que centran la mirada en Dios, fijos en el uso transparente y depurado de las mediaciones. Esta misma originalidad y pureza fue objeto de los ataques que sufrió a lo largo de tres siglos, en que se le acusó de quietismo[90]. Ni la beatificación ni la

89. Es verdad que algunos intérpretes, sobre todo del mundo protestante, han disminuido el alcance cristológico del misticismo y de la teología negativa de Juan de la Cruz, hasta el punto de creer que su visión es incompatible con la palabra bíblica: cf. J. Boulet, *Dieu ineffable et Parole incarnée. Saint Jean de la Croix et le prologue du 4ème Évangile*, RHPhR 46 (1966) 227-240; en el ámbito protestante mismo, A. Dumas se muestra sensible al papel eclesial de la contemplación sanjuanista: *Théologie mystique et œcuménisme*, en *Actualité de Jean de la Croix*, Brujas 1970, p. 181-198. Para apreciar mejor el papel de la humanidad de Cristo al margen de discusiones confesionales, cf. J.P. Thibaut, *Le Christ dans le cheminement spirituel à travers les œuvres de Jean de la Croix*, «Carmel» 33 (1984) 45-55.

90. Como ejemplo, cf. el estudio de Á. Huerga, *Insidias sevillanas a la «Noche oscura» de san Juan de la Cruz*, Ang 61 (1984) 441-472, donde presenta el proceso

canonización, ni los repetidos elogios de los papas bastarán para acallar una serie de protestas. Puntos de acusación: la oración de fe o advertencia amorosa, distintas de la meditación; purificación del entendimiento y de la voluntad hasta un despojamiento total; abandono a la moción del Espíritu Santo... Por todos estos motivos, los escritos del santo fueron delatados a la Inquisición romana hacia 1704. Resultaron absueltos.

VI. La «ciencia de los santos»: hacia los tratados de «teología mística»

El movimiento «místico», que expresa un tipo particular de experiencia, se traduce también —por la aparición de una ciencia que se organiza en torno a estos hechos extraordinarios— en un espacio autónomo de la literatura religiosa: la ciencia mística será muy pronto simplemente «la mística»[91]. También se hablará, con una expresión que tuvo éxito en el siglo XVI, de la «ciencia de los santos» (para Domingo de Soto coincide con la teología positiva), que incluirá *sanctorum vita* o los *dicta sanctorum*, y también la «doctrina de los santos»... ¿Y de qué santos? En primer lugar, de los que llamamos los místicos: «El lenguaje incógnito en la ciencia de los santos, declara Surin, es familiar a Teresa.» No es extraño que esta «ciencia» adopte explícitamente el nombre de «mística» o de «ciencia mística», según el padre La Puente o Surin. No es extraño que los contemplativos sean los doctores de dicha ciencia, «doctrina que escriben los santos»[92]. No es extraño que santa Teresa sea llamada «doctora mística», rodeada o seguida de muchos otros «doctores y maestros de mística teología» (Nicolás de Jesús), sobre todo de Juan de la Cruz, que en la edición

---

inquisitorial de la mística y del alumbradismo en el siglo XVII con juicios contradictorios sobre la *Noche oscura*.

91. Cf. M. de Certeau, *«Mystique» au XVIIème siècle. Le problème du langage «mystique»*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. du Lubac* II, París 1964, p. 267-291. Cf. M. Bergamo, *La science des saints. Le discours mystique au XVIIème siècle en France*, París 1984, tesis altamente estimulante, que termina con el análisis del puro amor enfrentado con la ley del cambio: el modelo económico y el antimodelo místico al comienzo de la época moderna.

92. Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo, I. Dedicatoria*, Madrid [2]1951 (BAC 2), p. 388.

española de sus cuatro tratados (Madrid 1630) ya aparece con el título de «doctor místico».

No hay duda de que la independencia de esta «ciencia» fue sostenida y facilitada por el éxito del pseudo Dionisio, que hizo sentir su influencia de un modo decisivo. Las letanías cantadas en su honor le invocan y veneran como el *theologus divinissimus*, el *princeps christianae theologiae*, el *apex theologorum*, *profunditatem altissimae theologiae assecutus*. Y no sólo es el oráculo de una elite: es «el» teólogo con más peso en la *turba magna* que invade el Occidente espiritual.

Cada ciencia tiene su lenguaje propio: el de la «ciencia de los santos» se impone triunfante en esa época. Presentada como experiencia o como conocimiento experimental, la ciencia mística se oponía a menudo a la «teología escolástica». Pero se desarrollaba más bien según el principio que fijaba la originalidad de la teología positiva: no, con algunas excepciones, como una función en un conjunto o como un «orden» en una jerarquía teológica, sino en una perspectiva que abarca todo el campo y todo el progreso de la vida cristiana, desde lo ordinario y cotidiano hasta lo extraordinario, y que se distingue sólo por el aspecto «experimental», «afectivo» o «práctico» según el cual se consideran las cosas del espíritu.

Sin embargo, no deja de sorprender que la mística se aísle de la teología, y tienda a definirse como un tipo de literatura. Nicolás de Jesús lo decía: cada ciencia, y sobre todo la mística, posee sus «frases» y su vocabulario original, que determina una «manera de hablar de los místicos». Además, no se puede olvidar que se les llama «espirituales», «contemplativos» o «iluminados» en cuanto tienen una experiencia, y «místicos» en cuanto hablan de la misma. Por otro lado, tanto unos como otros adquirieron una reputación inquietante. Los recelos los colocan en una situación marginal: menos condenados que suspectos, la misma admiración que crean va acompañada de reticencias. Se habla de «peligrosas maneras de orar introducidas por algunos místicos de nuestros días», se pone en guardia contra «algunos escritos místicos» y se afirma que «los místicos no tienen ideas claras ni son precisos en sus expresiones». Tampoco falta el cualificativo de «nuevos místicos» y sabemos el tono peyorativo que adquirió el término: en la vecina Francia, Pascal hablará contra los «nuevos casuistas»; los jesuitas, contra los «nuevos teólogos» que fueron los jansenistas; el miedo a la novedad se expresará después en contra de las

«nuevas ciencias», en la línea ya iniciada por los antigalileos y anticartesianos.

Más allá de tales recelos, sin embargo, se asienta triunfante un nuevo género literario: el estudio temático y teórico de la experiencia religiosa de los «místicos» como tratado específico dentro del cuerpo académico de la teología del barroco. Exponentes: Álvarez de Paz con el *De inquisitione pacis sive studio orationis* (1617), Tomás de Jesús con el *De contemplatione divina* (1620)[93], Felipe de la Santísima Trinidad, francés de nacimiento, con la *Summa Theologiae Mysticae* (1656); mención aparte merece la *Mystica Theologia divi Thomae, utriusque Theologiae Scholasticae et Mysticae Principia* (Barcelona 1662) del dominico gerundense Tomás de Vallgornera, lector en Perpiñán y en Gerona y rector del colegio de la orden en Tortosa, sucesivamente. La obra —a pesar de no ser demasiado original en muchos fragmentos[94]— representa el intento más acabado de armonizar el tomismo con la mística afectiva; en último término, es «la consagración de la apertura del tomismo a los grandes temas de la mística del recogimiento»[95].

Incluso teniendo como fondo una base riquísima de «escritos espirituales», aparecidos en el siglo XVI, estos grandes tratados sistemáticos incorporados ya a la teología como disciplina académica se basan sobre todo en los escritos de santa Teresa y de san Juan de la Cruz. En efecto, éstos ya tienen una conexión —por lo menos aparente— con el espíritu de «modernidad» (pensamiento filosófico-científico que se desenvuelve en el siglo XVII, cuyo máximo exponente es Descartes) por la complementariedad entre una referencia «experimental» a la experiencia religiosa y un cierto principio de sistematización lógica, basada en unos principios objetivos de «variabilidad» que los acerca al «espíritu moderno» y los aleja de la multiplicación arbitraria de «formas» de experiencia religiosa, típica en los escritos medievales (por ejemplo, Hugo de San Víctor, san Bernardo), más bien fundamentada en un alegorismo de «grados espirituales», muchas veces sumamente

93. Tomás de Jesús (1564-1627), carmelita andaluz y misionólogo activo, llevó a término el intento más logrado —antes de Tomás de Vallgornera— de compaginar escolástica y mística, sintetizadas en lo que llamará «ciencia milagrosa del intelecto»: cf. J. Krynen, *Mélanges offerts à M. Bataillon,* Burdeos 1962, p. 117, 125.

94. N. Nepper y M. Viller, *Aux sources de Vallgornera,* RAM 21 (1940) 290-332.

95. M. Andrés, *Los recogidos,* Madrid 1976, p. 443-449.

arbitrario, en que ciertas tipologías lingüísticas recubren la atención a la experiencia[96].

A pesar de esta sistematización de la «ciencia de los santos», se mantienen la dificultad y la ambigüedad del lenguaje, señaladas por Nicolás de Jesús. Son una muestra de ello los juicios dados en Roma en 1698 sobre una misma proposición extraída de las *Máximas de los santos*: *omnino vera et theologice certa*, dice el jesuita Alfaro, profesor de la Gregoriana; *in praxi perniciosa et erronea*, para el benedictino Miro, consultor del *Índice* y del santo Oficio; *formaliter haeretica aut ad minus erronea*, según Serano, procurador general de los agustinos. La imprecisión de la proposición, así como la parcialidad de los jueces o la incoherencia de su ciencia, no podría explicar tales divergencias, sino más bien el que se hallan ante otro tipo de lenguaje, para ellos «ambiguo»[97].

Es cierto que el tema del lenguaje místico en el siglo XVI pide un estudio global que tenga presente la evolución de las ideas y palabras, de las comparaciones y figuras, de las experiencias y de los símbolos e incluso la región en que los autores se forman o escriben. La confrontación del lenguaje de místicos y escolásticos, el paso de los libros que exponen sus propias experiencias a los tratados explicativos, las precisiones teológicas aportadas por Trento y las cautelas ante la atenta Inquisición son elementos que explicarían muchas de las vicisitudes de la mística de la época. No hay que olvidar, por ejemplo, que el choque violento entre la espiritualidad afectiva y la tradicional en el seno de la orden dominicana, en la década de 1550 a 1560, depende, al menos parcialmente, de una cuestión de lenguaje. Esta tragedia se revela en el *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración*, del dominico Juan de la Cruz (1555), y en las famosas pláticas de Jerónimo Nadal a los jesuitas jóvenes en 1551, cuando les recomendaba hablar según el modo común recibido en la Iglesia, ya que están rodeados de circunstancias de herejes y alumbrados: la Compañía de Jesús había sufrido el choque frontal entre la espiritualidad mística de Baltasar Álvarez, del padre Cordeses y del padre Gagliardi,

96. Un intento ya clásico es el estudio realizado por un investigador, procedente de las ciencias matemáticas, sobre la objectividad experimental (dentro de la experiencia psíquica) del esquema místico de santa Teresa: P. Auguste Poulain, S.J., *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, París 1901.

97. «Analecta Iuris Pontificii» 20 (1881) 657, 409, 325, 708.

y la que podríamos llamar oficial de la orden, en tiempos de Mercuriano.

Recordemos también que Ambrosio de Salazar y Juan de la Peña, ambos dominicos y buenos amigos de Carranza, abordaron el tema del lenguaje en diversos pasajes del proceso del arzobispo de Toledo. Explícitamente Juan de la Peña afirmaba que, si los herejes habían usurpado el lenguaje de la Escritura y de los santos, no había motivo para que «nosotros lo dejásemos».

Este conjunto de observaciones manifiesta la necesidad de estudios sobre el lenguaje de nuestros místicos, que podría basarse en el esquema de los cuatro períodos esbozados con sagacidad por Melquíades Andrés[98]: explican bien el proceso que se da desde el *Carro de dos vidas*, de Gómez García (Sevilla 1500) y el *Ejercitatorio de la vida espiritual* (Montserrat 1500), donde predominan expresiones del pasado, hasta el intento de enmarcar la experiencia espiritual en fórmulas teológicas centradas en la metafísica del conocimiento y del amor, a la manera de *Las tres vidas del hombre, corporal, racional y espiritual,* de Miguel de la Fuente (Toledo 1623), pasando por bellos y también pesados enunciados de vivencia y de autobiografía.

VII. El crepúsculo de la mística castellana

1. *El perfectismo*

La segunda reforma española, con su irradiación mística, desemboca en un movimiento que se ha llamado «perfectismo». Las relaciones de España con Flandes contribuyeron a un intercambio con la mística abstracta renano-flamenca, bien historiado por Orcibal, y el resultado no fue demasiado beneficioso. La reforma protestante se hizo sentir en Flandes y allí también llegó la mística castellana. Esta confluencia supuso un choque de opciones espirituales bien identificadas, con el peligro de ceder a una confusión en cuanto a la ascética y la mística[99].

En España, la vigilancia por evitar cualquier infiltración se mantenía con rigor, a pesar de las ambigüedades del gran inquisidor Gaspar

98. O.c. en la nota 2, p. 687-693.

99. Cf. P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIème siècle*, Lovaina 1927.

de Quiroga, arzobispo de Toledo. Mientras que en 1583 promulgaba un *Index et catalogus librorum prohibitorum*, en una línea tan severa como el de Valdés (se mencionan por primera vez las obras de santa Catalina de Génova «en romance»), en sus comportamientos personales, en cambio, se mostró relativamente moderado.

Exponente de todo este clima es la obra del franciscano fray Juan de los Ángeles (1536-1609), el «expositor más científico y completo de la mística del recogimiento»[100]. En la primera de sus obras, *Triunfos del Amor de Dios* (1589-1590), la influencia de los renano-flamencos es directa, aunque sólo aparezca una cita de Taulero; *Diálogos de la conquista del Reino de Dios* (1595), primera parte de un vasto conjunto sobre la vida interior, cuya segunda parte no saldría hasta 1608 con el título de *Manual de la vida perfecta*, ya es una obra totalmente abierta a los místicos del norte, aunque es prudente sobre todo respecto de Herp; a dichas fuentes hay que añadir Ramón de Sibiuda[101]. Juan de los Ángeles fue un autor que se hizo leer, a pesar de que su pensamiento es algo difuso y poco original. Su utilización confesada de los renano-flamencos, al lado del conocimiento de los místicos compatriotas y contemporáneos, lo convierte en un excelente testigo de la evolución del clima espiritual.

Sin embargo, había resistencia contra esta evolución, especialmente entre los carmelitas, a base de buscar una espiritualidad que sintetizase la mística de fondo psicológico con los tomistas y que se desmarcase del platonismo de los renano-flamencos. Además de los autores de tratados sistemáticos, citados en el apartado anterior, hay que recordar, por ejemplo, a Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614), discípulo amado de santa Teresa, que encontramos en Flandes luchando contra el misticismo nórdico[102]. Más sistemático y preciso es Tomás de Jesús (1564-1627): sus puntos de vista, adoptados más tarde casi unánimemente por los carmelitas, tendrían mucha influencia[103]; es el primer teórico que presenta la especificidad de la

100. M. Andrés, o.c. en la nota 95, p. 276-310.

101. Cf. nota 35.

102. Cf. I. Moriones, *Jérôme de la Mère de Dieu (Gracián)*, en DS VIII (París 1974) 920-928; más precisiones sobre la vida, en E. Llamas, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, escritor místico,* REspir 136 (1975) 379-395.

103. Cf. J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord,* París 1959, p. 52-62; José de Jesús Crucificado, *Tomás de Jesús escritor místico*, Roma 1951.

gracia mística. Otro exponente de dicha línea es el tercer general de los carmelitas Juan de Jesús María (1564-1615), que a causa de su nacimiento en Calahorra es conocido como el calagurritano. Expresó de un modo claro sus ideas sobre la vida espiritual en diversas obras, las más significativas de las cuales son *Theologia mystica* y *Scuola di orazione*, publicada en Roma donde vivía, después de haber abandonado España en 1585[104]: como buen tomista se mantiene atento a los elementos de conocimiento, sin despreciar los afectivos.

2. *El quietismo*

Aunque el quietismo no es un fenómeno específicamente hispánico, ya que en el siglo XVII prolifera sobre todo en Italia y Francia, su irradiación se debió al sacerdote aragonés Miguel de Molinos. En el siglo XVI, en el ámbito italiano, la actitud espiritual de Achille Gagliardi (1538-1607), a quien se atribuye el *Breve compendio di perfezione cristiana*, obra nacida del *commercium spirituale* entre el autor e Isabella Bellinzaga, había suscitado el problema de las condiciones para la experiencia mística, reducidas a la más completa pasividad y anonadamiento, hasta conseguir una indiferencia total, confortada por la certeza de la propia impecabilidad[105]. Sin embargo, el quietismo nacía en algunos como simple e indirecta reacción a la orientación voluntarista de la ascética jesuítica dominante y, en todo caso, asumía coloraciones diversas e intensidades diversas según los ambientes. Como en todos los movimientos espirituales demasiado caracterizados, fueron acusados de quietismo autores y personajes que estaban muy lejos de tomar posiciones quietistas explícitas y conscientes.

En tal contexto, Miguel de Molinos (1628-1698), que ejercía su ministerio en Valencia, fue nombrado procurador en Roma para la canonización de Jerónimo Simón. Allí, rodeado de cierto misterio, triunfó como maestro espiritual y quedó consagrado con la publicación de su *Guía espiritual*[106]. Este libro, que prescindía de los principiantes de la vida espiritual, se dirigía a los «aprovechados» y les indicaba un método de contemplación muy simple que los colocaba en la más alta cima de la contemplación, con bastantes coincidencias con la doctrina de los recogidos[107]. La crítica de los demás directores espirituales no se hizo esperar. Pero toda la campaña en contra, organizada por los jesuitas, resultó inútil. La *Guía* seguía triunfando y reimprimiéndose en Roma y en Palermo, allí con una entusiasta recomendación del arzobispo del lugar, y luego arzobispo de Sevilla, Jaime Palafox y Cardona[108].

La oposición doctrinal, que no había podido contener las ideas de Molinos, quedó reforzada por otras intrigas de tipo político. Luis XIV, que acababa de proclamar los derechos galicanos en 1682, no podía aceptar la posición de Molinos. Éste, al invocar una sumisión única y total a Dios, negaba toda clase de intermediarios, tanto políticos como eclesiásticos, posición que fue combatida a través del cardenal César de Estrées que manejaba los intereses de Francia en Roma. Se logró el encarcelamiento de Molinos y de sus adheridos; las cárceles de la Inquisición se llenaron de clérigos, monjas y seglares de tendencias quietistas, incluidos algunos miembros de la nobleza. En 1687, la Inquisición sin citar nombres, pero con una intención de oponerse a Molinos, envió una circular a los obispos italianos previniéndoles contra las reuniones de la *orazione che chiamano quiete*. La circular proseguía, con un estilo típicamente barroco, para terminar diciendo que el desenlace de tales reuniones eran obscenidades abominables, tal

104. A. del Bambino Gesù, *Giovanni di Gesù Maria*, Roma 1960; para su espiritualidad, Roberto di Santa Teresa, *La contemplazione infusa nel ven. P. Giovanni di Gesù Maria*, en *De contemplatione in schola theresiana*, Roma 1962.

105. Cf. los estudios de P. Pirri, *Il p. A. Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, AHSI 14 (1945) 1-72; íd., *Il «Breve compendio» di A. Gagliardi al vaglio di teologi gesuiti*, AHSI 20 (1951) 231-253; íd., *Gagliardiana*, AHSI 29 (1960) 99-129.

106. *Guía espiritual*, ed. crítica, intr. y notas de J.I. Tellechea Idígoras, Madrid 1976. Más información en J.I. Tellechea, *Molinos y el quietismo español*, en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid 1979, p. 475-521; E. Pacho, *Quiétisme*, en DS XII (París 1986) 2756-2805.

107. M. Andrés, o.c. en la nota 95, p. 703-729.

108. Para el ambiente y la doctrina, cf. R.A. Knox, *Illuminati e carismatici: Una storia dell'entusiasmo religioso*, Bolonia 1970, p. 315-432; en cuanto a los comienzos, R. Robres Lluch, *En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia*, «Anthologica Annua» 18 (1971) 353-466; A. Rey Tejerina, *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*, «Arbor» 91 (1975) 359-372. Para la influencia de Molinos en Europa, e incluso en el pietismo luterano, cf. M. Schmidt, *La espiritualidad luterana y el pietismo en sus relaciones con la mística española*, «Diálogo ecuménico» 6 (1971) 343-357; la difusión de la *Guía* en Inglaterra fue estudiada por D. Ricart, *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*, México 1958.

como correspondía a lobos disfrazados de ovejas. Se hablaba de «orgía sagrada».

Para comprender las razones que llevaron a Molinos a la cárcel, hay que recurrir a la *Sententia*[109]. En ésta, donde abundan las cartas y declaraciones de testigos, no se menciona la *Guía*. Sin embargo, parece que queda involucrada al afirmar que las sesenta y ocho proposiciones comprendidas en la condena están sacadas *ex tuis litteris ac scriptis*. A pesar de la estructura confusa y de una fraseología difusa, los motivos elaborados por la *Sententia* pueden resumirse en tres:

1) El hombre puede llegar a la unión íntima con Dios, deificándose, por el camino del anonadamiento místico.

2) El hombre anonadado hasta la quietud perfecta ya no tendrá necesidad de ejercitarse más.

3) El hombre afirmado en la quietud perfecta podrá llegar, por violencia diabólica, incluso a la copulación sin incurrir en pecado.

Reducida a tales principios sin más explicaciones, la ideología quietista implicaba, para los poderes civiles y eclesiásticos, la desintegración de las estructuras sociales y morales. No es extraño que se siguiesen una serie de procesos en contra de los más fieles a Molinos, con lo que se desarticuló el movimiento quietista en Italia[110]. Sin embargo, Molinos había constituido una figura central en la historia de la espiritualidad del siglo XVII, «el genial catalizador de tantos oscuros fermentos místicos o pseudomísticos que pululaban en la península italiana, fundidos por él más o menos conscientemente con las tendencias de sus connacionales alumbrados. Sin Molinos, el quietismo italiano, sostenido por modestísimas y desconectadas figuras locales, no habría tenido ciertamente gran resonancia histórica y al mismo tiempo no habría sido más que un episodio, como quería Croce en su *Storia dell'età barocca in Italia*»[111]. Esta afirmación se hizo cuando no se conocía el fondo del santo Oficio, que proviene del Trinity College, de Dublin; recuperado ya dicho fondo, habrá que revisar el tema del quietismo italiano.

109. «Analecta Iuris Pontificii» 6 (1863) 1634-1649. Véase Denz-Schön 2181-2192, 2201-2269.

110. Cf. M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del seicento*, Roma 1948; F. Nicolini, *Su Miguel de Molinos e taluni quietisti italiani. Notizie, appunti, documenti*, «Atti dell'Accademia Pontiniana», n.s. VII (1957-1958) 12-26; M. Bendiscioli, *Il quietismo a Roma e in Italia*, «Studi Romani» 9 (1961) 168-179.

111. I. Colosi, «Rivista di Ascetica e Mistica» 13 (1968) 199-200.

Del proceso seguido por el quietismo francés, tendremos ocasión de hablar en el capítulo sexto. A parte del problemático J.-J. Surin, se reduce prácticamente a las sinuosidades del barnabita F. Lacombe (1643-1715) y de Jeanne-Marie Bouvier de la Motte (1648-1717), conocida como Madame Guyon. En sus escritos y en sus actividades, más que errores se descubren excentricidades e indisciplinas. Más que en la quietud, insisten en la fórmula del «extremo abandono», punto de partida del amor purísimo, en torno al cual se centraron las polémicas entre Fénelon y Bossuet.

Perseguido en todas partes por los guardianes de la ortodoxia e impugnado por una abundante literatura antiquietista, el quietismo no prosperó en España[112]. Los que se inclinaban al mismo pueden localizarse más bien en ciertas tendencias cabalísticas, escatológicas y milenaristas, que aparecen esporádicamente en las diversas partes de la Península ibérica. Había precedentes. En Cataluña, la dominica barcelonesa Isabel de Rocabertí (1550-1624) —dentro del convento de los Ángeles, sor Hipólita de Jesús— «*había sido un caso típico de extremosidad barroca y de ingenuidad igualmente extremosa*» (M. Batllori). Su sobrino dominico, fray Juan-Tomás de Rocabertí (1627-1699) publicó sus escritos en Valencia, en veinticuatro volúmenes seriados y otros dos suplementarios (1679-1694), que la autoridad eclesiástica mandó retirar. También en Valencia prosperó una escatología apocalíptica. Al lado de la obra del dominico Tomás Maluenda (1566-1628), *De Antichristo libri undecim* (1604), apareció la *Guía espiritual... con un tratado del Antichristo y de los remedios para aquellos infelices tiempos* (1634), del franciscano José-Simón Pallarés. A juicio del padre Batllori, sin embargo, dicha escatología se mantuvo dentro de unos límites moderados, si se la compara con la que a fines de siglo difundió el célebre y movido jesuita portugués António Vieira († 1698) en la *Clave prophetarum* o *História do Futuro*, y «con la que enardecerá a los *camisards* de Lenguadoc a raíz de la derogación del edicto de Nantes»[113].

112. Cf. J. Ellacuría Beascoechea, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos. Proceso de la Inquisición y refutación de los teólogos*, Bilbao 1956; E. Pacho, art. cit. en la nota 106, col. 2789-2805.

113. M. Batllori, *Reflexions sobre la cultura catalana del Renaixement i del Barroc*, en *A través de la història i la cultura*, Montserrat 1979, p. 150. Más información sobre el género apocalíptico en la España del siglo XVI y del XVII en J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos*

No es sorprendente que la mística desemboque en escatología. El fenómeno es más explicable todavía en pleno barroco, que es «la tentación de alcanzar lo invisible por los sentidos, merced a cierta exuberancia» (M.-D. Chenu).

XVI y XVII, Madrid 1978, p. 253-265. Para la derogación del edicto de Nantes, véase J.R. Armogathe, *Croire en liberté. L'Église catholique et la révocation de l'Édit de Nantes*, París 1985, donde el autor muestra la complejidad de la situación, en la que pesó decisivamente el juego político entre el rey y el papa Inocencio XI.

Capítulo quinto

LA TEOLOGÍA MISIONERA EN LOS SIGLOS XVI-XVII

A. LA TEOLOGÍA A PARTIR DEL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

I. ¿Teología, contrateología, ideología?

Desde una perspectiva europea, el descubrimiento y la evangelización de América suscitaron una teología misionera muy explícita. Dicha teología, que desembocó en una mezcla de cruzada y de misión, no siempre mantuvo su pureza ideal. La evangelización coincidió a menudo con un tipo de proselitismo que, con sus intrépidas pretensiones de absoluto, deseaba establecer una nueva Jerusalén en América. La reforma protestante había resquebrajado la unidad de la cristiandad en Europa y, por vía de consecuencia, muchos españoles se esforzaron por llevar a cabo en el nuevo mundo una nueva conquista espiritual. Algún autor de esa época —al margen de precisiones cronológicas— advirtió que Lutero y Hernán Cortés nacieron el mismo año, uno para destruir la unidad cristiana de Europa, el otro para hacer posible un nuevo mundo liberado de las discusiones religiosas que desgajaban el viejo continente. Este paralelo simbólico fomentaría un concepto triunfalista de hispanidad, muy perjudicial para la evangelización y la teología subyacente: «en el pensamiento de los españoles no había diferencia entre cristianización e hispanización. El Nuevo Mundo se concebía como una "España más extensa"»[1]. La

1. J. Höffner, *La ética colonial española del Siglo de Oro*, Madrid 1957, p. 175. Es éste el momento de denunciar que la opción de la historiografía hispánica sobre el descubrimiento de América suele partir de graves deficiencias: de hecho, prolonga una tradición que prefiere la crónica y el documento al análisis histórico, especialmente si éste plantea críticamente los fundamentos de la conquista y de la colonización del

voluntad misionera más de una vez quedó manchada por el espíritu de aventura conquistadora y la insaciable sed de poder y de riqueza, hasta el extremo de que en 1577 José de Acosta, el célebre misionero jesuita, al formular que «la avaricia de los cristianos se ha convertido en la vocación de los indios al evangelio», comentaba irónicamente que la sabiduría de Dios había enriquecido aquellos países paganos tan lejanos con oro y plata porque por lo menos la sed del oro atrajera a los cristianos donde el amor de Cristo ya no sería capaz de impulsarlos[2]. En este contexto se comprenden las palabras, entre la profecía y la maldición, de Bartolomé de Las Casas en su testamento de 31 de julio de 1566, cuando afirma: «Dios ha de derramar sobre España su furor y su ira, porque toda ella ha participado y comunicado poco o mucho en las sangrientas riquezas robadas, usurpadas y mal habidas con tan grandes estragos y acabamientos de aquellas gentes [...] Desde hace setenta años comenzaron a escandalizar, robar, matar y extirpar aquellas naciones y hasta hoy no se ha advertido que son escándalos e infamias de nuestra santa fe; tantos robos, tantas injusticias, tantos

nuevo mundo. Convendría que a los testimonios de los conquistadores se añadiesen los de los vencidos, aunque no modificaría radicalmente la orientación de fondo, a causa de la desproporción cuantitativa entre unos y otros. En último término, sólo quedan dos caminos para la historiografía: abrirse a una discusión a fondo sobre la naturaleza de la conquista, de la evangelización y de la colonización o seguir hinchando el globo de la llamada «hispanidad», con toda su vieja carga ideológica de opresión a los indígenas, tantas veces denunciada por la conciencia latinoamericana. Sólo siguiendo el primer camino nos alejaremos a la vez de la historiografía apologética de los conquistadores y de la «obra de España en América», y también del punto de vista del criollismo, siempre oscilante entre un antiespañolismo demagógico y un acercamiento acrítico a los valores de la «hispanidad». Pasar de las gestas de los conquistadores y de la obra evangelizadora de los hombres de Iglesia a la historia del trabajo y del colonialismo puede significar para algunos una tarea menos entusiasmadora —y menos «patriótica»—, pero a la larga es la única que perdurará. En cuanto a la historiografía de la Iglesia, hay que celebrar la publicación de la *Historia general de la Iglesia en América latina* (Salamanca 1983ss), obra llevada a término por la CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina). Aun apreciando sus indiscutibles aportaciones, mi adhesión a dicha obra no es incondicional, a causa de ciertas opciones ideologizantes que en la misma descubro; esta afirmación se hace a pesar de la apología crítica de Josep M. Barnadas, *La feina d'historiador de l'Església a Amèrica llatina. Apologia contra els complexos, els falsos prestigis i els xantatges*, RCT 8 (1983) 221-239. Para todo este capítulo, véase la información ofrecida por A. Santos Hernández, *Las misiones católicas*, en Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, XXIX, Valencia 1978.

2. *De procuranda Indorum salute*, l. III, cap. 18, Madrid 1954 (BAE 73), p. 490. Edición crítica con versión castellana en el *Corpus Hispanorum de Pace*, Madrid 1984.

estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señoríos ajenos y, finalmente, tan universales asolaciones y despoblaciones son pecados y grandísimas injusticias»[3]. A pesar de que fue la corona de Castilla a la que Alejandro VI asignó la conquista y la evangelización[4], Las Casas denuncia la responsabilidad de toda España; muy pronto la responsabilidad se haría extensiva a los demás países de la «Europa occidental»[5]. No sorprende que Mircea Eliade escribiera en 1965: «Siempre que leo la historia de la conquista de México, me avergüenzo de ser europeo y cristiano»[6].

Una evangelización, que comportaba las ambigüedades de una colonización-misión[7], se refería a una práctica y a una teología netamente de cristiandad. Y, en nuestro caso, de cristiandad europea, no sólo hispánica o lusitana. Esta cristiandad europea, confundida con la misma cultura europea, planteaba dos problemas: la consideración del

3. *Cláusula del testamento*, Madrid 1958 (BAE 110), p. 540. Por ahí «se comprenderá cuán vanos son los esfuerzos hechos por ciertos autores para disipar lo que se llama la "leyenda negra" y que establece la responsabilidad de España en este genocidio y entela su reputación» (T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París 1982, p. 139).

4. M. Batllori, *La división del mundo por Alejandro VI y sus consecuencias*, en *Del descubrimiento a la independencia*, Caracas 1979, p. 25-40. Las Casas, probablemente sensible a la «conciencia de misión *nacional*», viva en aquel momento histórico (J. Höffner, o.c. en la nota 1, p. 99-100), no atendió al hecho de que los ciudadanos de los otros reinos de la confederación hispánica (Aragón, Cataluña, Valencia, Nápoles, etc.) quedaron excluidos de la gran aventura.

5. Ll. Duch, *Reflexiones occidentales sobre la situación teológica actual*, EstFr 84 (1983) 263-296.

6. Frase citada por Ll. Duch, *Mircea Eliade, El retorn d'Ulisses a Itaca*, Montserrat 1983, p. 50. La frase impresiona, pero lo haría más si no procediese de un acusado de nazi, protegido después por los angloamericanos, que hicieron lo mismo que los castellanos en América del norte hasta el siglo XIX. Repetida por un catalán podría hacer pensar en la esclavitud de tantos sardos, cautivos de guerra en la edad media, y, ya antes, en el durísimo coloniaje de los ducados de Atenas y Neopatria, narrado con tanta dureza por el mismo Ramón Muntaner.

7. Ofrece un buen desarrollo del tema H.J. Prien, luterano sereno pero historiador algo improvisado, *La historia del cristianismo en América latina*, Salamanca 1983, p. 73-254. El punto de partida es la presentación de la Iglesia colonial y de la Iglesia misionera como intento de conciliar lo irreconciliable: no faltan datos muy concretos sobre la Iglesia como instrumento y prisionera del Estado monárquico-absolutista y sobre el trasfondo colonial de la misión. De gran interés son las páginas sobre la misión como hispanización, que explican el fracaso de una Iglesia india (p. 197-254). Cf., en otra línea, Á. Huerga, *La implantación de la Iglesia en el Nuevo Mundo*, Ang 63 (1986) 227-256.

«otro», del indígena, ante el cristiano que lo quería evangelizar y, en segundo lugar, la cuestión de saber si lo que predicaba era realmente una fe o sólo una «doctrina» que justificaba la conquista y la dominación[8]. No se trata de simplificar, ya que la realidad no fue blanca o negra, según un ingenuo esquema maniqueo. Por otra parte, desde la perspectiva teológica, hay que distinguir una pluralidad de «teologías subyacentes» en los distintos misioneros, órdenes religiosas, escuelas teológicas, aunque el común denominador llevara a una evangelización de dirección única: a lo sumo, se limitó a un adoctrinamiento. Pero, en general, no se produjo un encuentro, que supone un intercambio en la doble dirección del dar y del recibir, según un esquema que hoy llaman de «aculturación». Dicho intercambio no se podía dar cuando faltaba la atención y el respeto a la dignidad del indígena, considerado como un «bárbaro». Cuando un Gonzalo Fernández de Oviedo (1487-1557) decía que «aquestas gentes destas Indias aunque racionales y de la misma estirpe de aquella sancta arca é compañía de Noé, estaban fechas irracionales y bestiales con sus idolatrías y ceremonias infernales», juzgaba al indio desde el mundo europeo, con lo que justificaba teóricamente un conjunto de procedimientos respecto de aquellos indios, que eran infieles, bárbaros, paganos y que se tenían que «humanizar». Los que se opusieron a dicho planteamiento, como Francisco de Vitoria, apenas fueron escuchados en la práctica, aunque sí en la legislación. Es natural, ya que «los filósofos medie-

8. En palabras de Gustavo Gutiérrez, «para la cristiandad occidental el encuentro con el indio americano planteó una serie de nuevos problemas en los que lo político y lo religioso se hallan fuertemente implicados. Estos problemas fueron enfrentados con las viejas categorías de la cristiandad, pero el impacto de ese "otro" del mundo occidental, el indio, dio lugar a prácticas y a reflexiones que cuestionaron la teología dominante. Este inquietante descubrimiento del "otro" ha continuado, y hoy percibimos con claridad que aquello que en algunas latitudes representó un movimiento por la libertad, visto desde el otro lado del mundo, desde abajo, desde las clases populares significó nuevas y más refinadas formas de explotación de los más pobres, de los "condenados de la tierra". Para ellos la conquista de la libertad se presenta como el resultado de un proceso de liberación de ese despojo y opresión, hechos en nombre de las "libertades modernas y de la democracia". Allí se vive la fe para los pobres de este mundo, desde allí busca expresarse una reflexión teológica que no quiere ser un lenitivo para esos sufrimientos, y que se niega a integrarse en la ideología dominante. Una teología que es cada vez más consciente de sus rupturas con las ideologías dominantes, conservadoras o progresistas» (*La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982, p. 237). Enrique Dussel había ya denunciado el tema en *La cristiandad moderna ante el otro. Del indio «rudo» al «bon sauvage»*, Conc 150 (1979) 498-506.

vales, incluidos los tomistas, estaban en general bajo el influjo de la ciencia natural aristotélica y de la geografía ptolemaica. En consecuencia, desde un punto de vista filosófico y teológico, no estaban preparados en principio para tratar con el nuevo y sorprendente problema del nuevo mundo»[9]. Con una visión medieval y con la experiencia del trato con judíos y moros, tanto los conquistadores como la mayoría de los misioneros no supieron reconocer al indio: en este sentido, no deja de sorprender que fuera necesaria una bula de Paulo III, la *Sublimis Deus* (2.VI.1537), para que se aceptara la racionalidad de los indios y su capacidad para la fe y los sacramentos[10]. Esta situación hizo afirmar a Enrique D. Dussel que «el pecado originario de la modernidad fue haber ignorado en el indio, en el africano, en el asiático, al "otro" sagrado, y haberlo cosificado como un instrumento dentro del mundo de la dominación noratlántica»[11]. De ahí el gran cuestionamiento a la teología misionera del siglo XVI. Los condicionamientos ideológicos de esta teología la transforman en «teología de la dominación», que expresa los intereses de la clase dominante de una nación opresora: y esta teología «justifica» la práctica de la conquista y de la dominación desde un fundamento teórico: la bula pontificia de Alejandro VI[12]. En ese nivel ideológico, se asiste «con buena conciencia» al desmantelamiento del «mundo» indio: la concepción de la vida hispánica o lusitana destruye los fundamentos últimos de la cosmovisión india. Las elites indias —tanto aztecas como incas, o de los demás pueblos conquistados por los españoles— son convertidas a la visión hispánica del mundo o relegadas a la condición de clases dominadas. De hecho, la conciencia india dejó de poseer las instituciones normales para desarrollar su visión del mundo, lo cual indica que

9. Texto de Stafford Poole, reproducido por L. Hanke, *El significado teológico del descubrimiento de América*, «Cuadernos Hispanoamericanos» 298 (1975) 7; cf. A. Tovar, *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos*, Madrid 1970.

10. Para conseguir este documento fue de gran ayuda el escrito *De unico vocationis modo*, que Las Casas había redactado con fray Julián Garcés, obispo de Tlascala. Cf. S. Zabala, *La defensa de los derechos del hombre en América latina (siglos XVI-XVII)*, París 1963; D. Borobio, *Los teólogos salmantinos ante el problema bautismal en la evangelización de América*, Salm 33 (1986) 179-206.

11. *Historia de la fe cristiana y cambio social en América latina*, en *Fe cristiana y cambio social en América latina*, Salamanca 1973, p. 66.

12. E.D. Dussel, *Sobre la historia de la teología en América latina*, en *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Salamanca 1978, p. 108.

murió como pueblo, nación, cultura. Así, la civilización india desapareció y la raza india pasó a ser una clase social que los españoles procuraron mantener a raya. ¿La teología favoreció este proceso devastador? Aunque la Iglesia misionera se opuso a dicho estado de cosas, con una acción en favor de los indios, sin embargo no fue posible extirpar la injusticia: era estructural. La posición de la Iglesia, por otro lado, no era siempre unánime; había diversas maneras de evangelizar[13], condicionadas a menudo por el grado de autonomía de la Iglesia respecto de tres polos bien definidos: la corona (que vinculaba a la Iglesia por el sistema de patronato), la sociedad hispanocriolla a la que estaba ligada por una solidaridad etnicocultural, las comunidades indias a las que se dirigía con el fin de evangelizarlas y protegerlas.

La imagen de la Iglesia resultante a menudo fue negativa. Si tuviéramos que ilustrarla, bastaría el siguiente fragmento de *Chilam Balam de Cumayel*, texto indio mexicano que data del siglo XVII:

¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! ¡Ay del Itzá, Brujo-del-agua, que vuestros dioses no valdrán ya más!

Este Dios verdadero que viene del cielo, sólo de pecados hablará, sólo de pecados será su enseñanza. Inhumanos serán sus soldados, crueles sus mastines bravos.

Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue por lo que entró a nosotros la tristeza, por lo que entró a nosotros el «cristianismo». Porque los «muy cristianos» llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la «limosna», la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud de las deudas pagadas a las espadas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento.

Fue el principio de la obra de los españoles y de los «padres», el principio de usarse los caciques, los maestros de escuela y los fiscales.

¡Que porque eran niños pequeños los muchachos de los pueblos, y mientras, se les martirizaba! ¡Infelices los pobrecitos! Los pobrecitos no protestaban contra el que a su sabor les esclavizaba, el Anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre indio. Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la

13. E.D. Dussel, *Historia general de la Iglesia en América latina* I/1, Salamanca 1983, p. 342-347.

justicia de Dios de un golpe sobre el mundo. Verdaderamente es la voluntad de Dios que regresen Ah-Kantenal e Ix-Pucoyal[14], para raerlos de las superficie de la tierra[15].

Es éste un ejemplo de lo que alguien ha llamado «contrateología»[16]. Contrateología, a causa de los efectos producidos, es una palabra fuerte que interpela a quienes se resisten a decretar el final del monopolio occidental en materia de expresión cristiana y de reflexión teológica. Tuvieron que pasar casi cinco siglos de aquella experiencia, para que se pudiera anunciar el término del tiempo de la cautividad europea de la teología. La teología no puede ser, como en el siglo XVI, un producto de exportación. La teología tendrá que morir como palabra única y totalizante, renacerá como interpelación en una situación, como reflejo crítico de una lucha. La teología latinoamericana está llamada a revelar el coeficiente racional discretamente presente en nuestra actitud cristiana: nuestra teología es blanca, es la teología de los que poseen. Así ha perdurado durante casi dos siglos de independencia.

Esta constatación explica que la fe en la América recién descubierta —incluso al margen de cualquier interpretación ideológica, a la manera propuesta por Dussel— se desarrollase dependiendo del cristianismo europeo, y sobre todo hispánico. El hecho resulta evidente, por ejemplo, en las celebraciones: la navidad (el nacimiento de Jesús simbolizado en el nacimiento del sol) se conmemoraba en diciembre (época de la muerte del sol) y la pascua (fiesta primaveral de la vida, y por ello de la resurrección de Cristo) ocurría en el otoño (época de la muerte de la vida) en el hemisferio sur. La dependencia «litúrgica» hacía perder, con la mejor buena voluntad, todo el sentido de la celebración cultual. El cristianismo dependiente americano reproducía e imitaba; lo marcaba, además, el carácter paternalista, según el cual el pueblo indio había de ser educado en el cristianismo latino, y en

14. Nombres de dioses indios.

15. *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México ³1973, p. 16-17. Para profundizar en cómo fue juzgada la conquista por los aborígenes de América, véase N. Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid 1976; M. León-Portilla, *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México ⁷1980.

16. G. Casalis, *Las buenas ideas no caen del cielo. Elementos de teología inductiva*, Salamanca 1983, p. 34.

último término en el hispanismo[16a]. Inevitablemente, la fe tendía a un saber «la doctrina» exportada de Europa: en tal orientación tendrían un papel importante los catecismos.

II. La justificación ética de la conquista de América

El problema había preocupado a los teólogos desde el primer momento. Se acostumbra a recordar a John Mair (Maior), en París, porque es la suya la primera respuesta impresa[17], y a Matías de Paz y Juan López de Palacios Rubios, en Salamanca, que, adelantándose a Vitoria, señalan dos motivos indirectos que justifican la conquista: en primer lugar, uno de carácter misionero, después otro social o civilizador. Pero la literatura sobre el tema es mucho más amplia: el profesor Luciano Pereña ofrece un catálogo, dispuesto por orden alfabético de autores, de las obras, actualmente existentes, de ochenta y nueve tratadistas de la época, más o menos ligados a la escuela de Salamanca, y una lista de treinta y dos profesores salmantinos que entre 1522 y 1616 se interesaron, en la cátedra o fuera de ella, por este tema[18]. Todos esos tratadistas estaban estimulados por las primeras denuncias llegadas de América, a menudo con un sentido muy preciso: así, en 1511, Montesinos, aunque no negaba la licitud de la conquista, había delatado los abusos de los «encomenderos».

En dicha distinción, podemos reconocer el punto de partida para un planteamiento ecuánime del problema. Es verdad que en la conquista de América una cosa es el *descubrimiento* y otra, la ocupación y la retención de la tierra, la desposesión de sus señores naturales y el sometimiento de los nativos a una especie de esclavitud. La conciencia cristiana tenía que reaccionar ante este obvio atropello; a partir de ahí se iniciaría toda una campaña crítica con la famosa homilía denuncia-

16*a*. Algunas excepciones se dieron, por ejemplo, en las reducciones jesuíticas del Paraguay, donde se conservó la lengua guaraní y se adaptó el barroco europeo, como se hizo un poco por todas partes.

17. Cf. P. Leturia, *Maior y Vitoria ante la conquista de América*, en *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica* I, Roma-Caracas 1959, p. 259-298; M. Beuchot, *El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair*, CTom 103 (1976) 213-230.

18. Cf. D. Ramos (dir.), *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética de la conquista de América*, Madrid 1984, p. 659ss.

toria del padre Montesinos. En efecto, el domingo anterior a navidad, en 1511, el dominico Antonio de Montesinos pronunció en la isla Hispaniola (Haití), en una iglesia con techumbre de cañas, un sermón revolucionario. Comentando el texto: «Soy una voz que clama en el desierto» (Jn 1,23), Montesinos lanzó la primera protesta pública importante y deliberada contra el trato que sus compatriotas infligían a los indios. Esta primera llamada hecha en el nuevo mundo en nombre de la libertad humana fue esencial en la historia de América y, según la expresión de Pedro Henríquez Ureña, uno de los grandes acontecimientos de nuestra historia espiritual[19].

El sermón, pronunciado ante la minoría dirigente de la primera ciudad española fundada en el nuevo mundo, escandalizó e indignó a sus oyentes. Después, Montesinos, con la cabeza bien alta, abandonó precipitadamente la iglesia, entre los murmullos de los administradores y de los colonos, sorprendidos e irritados. Éstos, en masa, fueron a la residencia del gobernador para protestar contra el sermón, en el que veían una negación escandalosa de la soberanía real sobre las Indias. También enviaron una delegación indignada al convento para exigir excusas y una desautorización. El superior, Pedro de Córdoba, a quien no impresionó la amenaza de hacer expulsar al religioso agresivo, les dijo que Montesinos había hablado en nombre de la comunidad de los dominicos. Prometió, sin embargo, que Montesinos volvería a tratar el tema en su sermón del domingo siguiente. Ante esto, los colonos se retiraron, convencidos de que habían logrado una satisfacción.

Contaban con una explicación, y la noticia corrió rapidísimamente; así, el domingo siguiente, la mayoría de los notables abarrotaban la iglesia. Montesinos subió al púlpito, y usó como tema este texto poco tranquilizador: «Aguanta todavía por un momento mis palabras, y yo te diré lo que tengo que añadir en nombre de Dios.» En lugar de hacer rectificaciones sutiles de su primer sermón, se refirió de nuevo a los colonos y les advirtió que, en adelante, los religiosos les negarían la

19. P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, México-Buenos Aires ²1954, p. 21; la expresión fue utilizada también por L. Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVIème siècle*, trad. del inglés, París 1957. Véase M.A. Medina, *Una comunidad al servicio del indio: la obra de fray Pedro de Córdoba O.P. (1482-1521)*, Madrid 1983, donde el autor presenta a un conjunto de dominios misioneros entregados a la causa del evangelio, anteriores a Bartolomé de Las Casas; su animador, Pedro de Córdoba, es autor de un manual de predicación, *Doctrina cristiana*.

confesión y la absolución, como si fuesen salteadores de caminos. Y que podían escribir a España lo que quisiesen y reclamar ante quien quisiesen.

Este discurso pronto tuvo eco en España, incluso en la corte. El 20 de marzo de 1512, Fernando —entonces regente de Castilla— ordenó al gobernador que hiciese entrar en razón a Montesinos. Si el dominico y sus hermanos de la comunidad persisten en su error, ya condenado diez años antes por una asamblea de sabios, de teólogos y canonistas, reunidos para discutir la cuestión, el gobernador debía repatriarlos a España en el primer barco, para que su superior español pudiera castigarlos, porque «harán mucho daño por cada hora que pasen en las islas con ideas tan nefastas».

Sin embargo, uno de los oyentes había quedado algo impresionado por la diatriba evangélica de Montesinos. Bartolomé de Las Casas, hijo de uno de los primeros compañeros de Cristóbal Colón y que tenía entonces treinta y cinco años, se contaba entre los más resueltos y activos de esos pioneros eruditos, llegados sobre todo para enriquecerse lo más rápidamente posible. Compartía sus convicciones, sus costumbres, su mística económico-cristiana, con una indiferencia general por los sufrimientos y la esclavitud de los indígenas. Al año siguiente participaría en la conquista de Cuba, donde recibiría como recompensa tierras e indios. A pesar de todo, no maltrataba a sus esclavos y, ordenado entonces de sacerdote, podía tener buena conciencia.

El sermón de Montesinos no había cambiado aparentemente en nada su vida de rico y noble eclesiástico. Continuaba practicando el *requerimiento*, ley según la cual todo conquistador, antes de tomar posesión de una tierra, tenía que intimar a los indios para que abrazasen la fe católica. Si se inclinaban ante dicha intimación, conservaban la vida, la libertad y los bienes; si no, quedaban reducidos a la esclavitud. Porque la bula de Alejandro VI había dado América a España.

Ante todas esas denuncias de tono profético, se multiplicaron los intentos de «justificación» de la conquista. Se seguía invocando, para retener las tierras conquistadas, el título de «donación» de Alejandro VI (1493), según la opinión medieval de ser el papa el *dominus orbis*, el «señor del mundo», en virtud de los poderes omnímodos concedidos al primer papa, Pedro, por las palabras de Cristo. Incluso se estableció un paralelismo con la conquista de Canaán por parte de

los hebreos[20]. Y en este paralelismo, no faltó quien descubriera la singular modalidad subrayada por los teólogos españoles del siglo XVI: la que se refiere al famoso *requerimiento*. El papa Alejandro VI, en 1493, había «dado» aquellas tierras de América a los españoles; los indios tenían que reconocer el hecho y aceptar al emperador como señor suyo. Ello suponía una notificación y un requerimiento previo a los indios. El redactor del famoso requerimiento o forma de notificación fue, al parecer, Juan López Palacios Rubios y el documento emanó de la asamblea que se celebró en Valladolid en 1513. Si los indios no aceptaban el requerimiento o el vasallaje del emperador, se les podía hacer la guerra con todas las consecuencias. Fue Martín Fernández de Enciso, un autor de la época, quien puso el famoso requerimiento en relación con el libro de Josué o la conquista de Canaán, argumentando en favor de la legitimidad de una conquista.

El *motu proprio* de Alejandro VI *Inter caetera*, donde se apoyan las pretensiones de castellanos y portugueses, es objeto de numerosas interpretaciones que matizan el simplismo de un reparto del mundo hecho por Alejandro VI, denunciado a menudo como una presunción del papa[21]. Después de las aportaciones de Höffner[22], el padre Lopetegui insiste en que no se pueden considerar aisladamente las bulas alejandrinas ni tampoco sobrevalorar expresiones como *concedimus*, *donamus*[23]. El padre Batllori, por su parte, afirma «el carácter subsidiario, y no fundamental, que tuvieron las llamadas bulas alejandrinas, desde el punto de vista político en la mente de quienes las solicitaron: Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, honrados poco después por Alejandro VI con el título de Reyes católicos. En mi opinión, este carácter subsidiario ayuda a explicar hechos y actitudes

20. J. Alonso Díaz, *A propósito de la «Ética en la conquista de América»*, «Studium Ovetense» 11 (1983) 167-171.

21. Un buen resumen de todas las polémicas sobre las bulas alejandrinas, hecho por León Lopetegui, se puede hallar en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* III-2, Madrid 1980, p. 366-384. Aún sigue siendo fundamental la obra de A. García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias*, «Anuario de Historia del Derecho Español» 27-28 (Madrid 1957) 461-829.

22. O.c. en la nota 1.

23. *A propósito de la teocracia pontifical y la conquista de América*, «Estudios de Deusto» 19 (1971) 135-151, donde critica a P. Castañeda Delgado, *La teocracia pontifical y la conquista de América*, Vitoria 1968, porque habla demasiado ligeramente del pensamiento teocrático de Alejandro VI, consciente de su condición de *dominus orbis*.

aparentemente medievales en una época ya plenamente renacentista»[24]. Es natural que la intervención pontificia, sobre la que los españoles justificaban la conquista, los enfrentase con toda Europa y que las ideas fundamentales que la edad media había considerado inamovibles chocasen con las concepciones renacentistas que inspiraban el sentido de la modernidad. Aunque las bulas alejandrinas otorgasen territorios de *evangelización* a los monarcas españoles y portugueses, había un hecho claro: las Indias habían sido descubiertas por los españoles con perspectivas de un enriquecimiento capaz de enderezar su economía. La actitud de Francia no difería de la de Inglaterra y Holanda para discutir a los ibéricos la libertad de comercio y de navegación y el derecho del primer ocupante. En la misma España los juicios no eran unánimes, tanto en el ámbito universitario como en el extrauniversitario[25]: las interpelaciones llegadas de América, con sus resonancias explicables, revelaban la complejidad de la aventura. Cuando la polémica se agravó en contra de los intereses imperiales, ya bastante perjudicados por la política exterior, Carlos V dio a entender que estaba dispuesto a abandonar el nuevo mundo; sin embargo, a esa cuestión de la duda imperial y del abandono total o parcial de las Indias, no parece que se le tenga que conceder demasiado peso, ya que faltan documentos explícitos y los que hay se forjaron en el Perú en torno a los mandatarios de ese virreinato[26].

La justificación de la conquista a causa de los «pecados» y de la «barbarie» de los paganos es un título que aparece a cada paso en los

24. Art. cit. en la nota 4, p. 25.

25. Isacio Pérez analiza el juicio ético de la conquista entre 1534 y 1549 en el ámbito extrauniversitario: le interesan las autoridades civiles y militares, las autoridades eclesiásticas, curas, frailes y pueblo sencillo, cf. o.c. en la nota 18, p. 117-162. Sobre la variedad de juicios, vinculados a posiciones ideológicas bien definidas, cf. J.L. Phelan, *El imperio cristiano de Las Casas, el imperio español de Sepúlveda y el imperio milenario de Mendieta,* ROc 141 (1974) 292-310, donde presenta tres actitudes bien diferenciadas ante la conquista: el universalismo medieval cristiano (Las Casas), el nacionalismo español (Sepúlveda) y la visión milenarista prefigurada por los indios (Mendieta). Jerónimo Mendieta (1525-1604), como franciscano, «idealizaba a los indios; para ser más precisos, los "franciscanizaba", exaltando su mansedumbre, su docilidad y su resignación a la pobreza (...) Mendieta vio la resignación a la pobreza como un lazo común que unía a los franciscanos y a los indios. Los indios se convirtieron para él en hijos de Dios que heredarán la tierra» (J.L. Phelan, art. cit., p. 307).

26. Cf. M. Lucena, o.c. en la nota 18, p. 163-198, que trata el tema con mayor amplitud que M. Bataillon, *Carlos V, Las Casas y Vitoria,* en *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas,* Barcelona 1976, p. 335-351.

intentos de justificación de las conquistas y de las guerras de América, como puede verse, por ejemplo, en la disertación de Sepúlveda. Y, en cierto modo, el título es mantenido por el mismo Vitoria entre los títulos válidos, cuando desmantela los títulos inválidos, como el de la donación pontificia y todo lo referente al requerimiento. El ya citado Fernández de Oviedo, en su *Historia general de las Indias*, había presentado una imagen negativa del indio, al que acusa de sodomita, antropófago e idólatra, e incluye entre la gente impía y bestial; su crítica a las «bárbaras costumbres» de los indios, aunque fue contradicha, entre otros, por José de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*, l. VI, cap. I), favorecía la tesis que, al considerar a los indios como seres «inferiores», justificaba una conquista por parte de pueblos civilizados que tienen el derecho y la obligación, no sólo de prestarles asistencia espiritual, sino también de imponerles por la fuerza su propia cultura superior. Era la tesis sostenida por Sepúlveda; el mismo Las Casas estaba de acuerdo con ella en cuanto a la primera proposición, aunque disentía en cuanto a la segunda. Las Casas escribiría un libro, el primero en su género en la edad moderna y prototipo de pastoral misionera: *De unico modo* («Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión»); distinguía cristianismo y cristiandad, evangelio y cultura, evangelización por la palabra persuasiva y no por las armas conquistadoras. Otros siguieron este camino: para Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, desde 1538 a 1565, con sus colegios y hospitales entre los tarazcos, o para Pedro Claver con los esclavos negros de Cartagena, o para Roque González en las «reducciones» entre los guaraníes del Grande Charco, la evangelización no partió de una potencia dominadora, sino que se originó en el «otro», en el pobre, en el indio, en el negro...

Fue Francisco de Vitoria quien depuró fundamentalmente lo que había de ambiguo en los títulos justificativos de la conquista y de las guerras de América. Vitoria desarticuló la argumentación que sostenía el requerimiento y afirmó que la justificación válida de las guerras sólo se podía hallar o se tenía que buscar en la «solidaridad natural de los pueblos» o en el «derecho de gentes»[27], que, en cuanto está

27. Cf. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI* II, Madrid 1977, p. 469-485. Cf. también R. Hernández, o.c. en la nota 18, p. 345-381, donde explica con detalle cómo después de haber desmantelado las bases jurídicas del requerimiento, Vitoria legitimó la presencia de España en América con la doctrina de la «solidaridad natural de

arraigado en la misma naturaleza humana, es un criterio universal para todo hombre y que debía tener la primacía entre aquellos pueblos de indios.

No eran leyes positivas —ni civiles ni eclesiásticas— lo que había que tener en cuenta en la cuestión americana, sino por encima de todo el derecho divino o natural: los españoles podían predicar el evangelio a los indios, pero también tenían que respetar su soberanía política y sus propiedades. La anexión sólo podía basarse en el hecho de una guerra justa (punto sutilmente discutido siempre)[28], de una libre elección, de una tutela.

Vitoria no sólo estuvo atento a las relaciones internacionales o a la comunidad múltiple de los pueblos, sino también a la defensa de sus derechos que se basan en la persona humana individual, de modo que en aquella época se convirtió en el gran teórico de los «derechos humanos»[29].

Vitoria, que no había estado nunca en América, especulaba sobre los datos, muchas veces contradictorios, como subrayaba Las Casas, «por temor de decir falsedades por verdades». Así, pues, Vitoria, sin haber puesto los pies en América, sin ni siquiera haber participado en las conferencias convocadas por el rey, estaba al corriente de los acontecimientos y, en virtud del derecho natural, manifestaba su oposición a la manera como se había llevado a cabo la conquista. En 1538, concluyó sus cursos en la universidad de Salamanca con estas palabras, cuyo efecto ya se puede suponer: «Los príncipes cristianos no

los pueblos»; adujo otros títulos —en total enumera ocho, entre los que no está la «donación» explícita formulada por Alejandro VI en 1493—, como, por ejemplo, la propagación de la religión, la defensa de los convertidos, la protección y la promoción de los indios... pero los formuló con tantas reservas y los sometió a tantos condicionamientos, que resulta difícil valorar su alcance y significación. Véase también R. Hernández, *Presupuestos de Francisco de Vitoria a su doctrina indiana*, CTom 111 (1984) 61-86.

28. La aportación de Vitoria a la teología fue puesta de manifiesto por M.-D. Chenu, *La evolución de la teología de la guerra*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 555-574. Chenu cita a L. Hanke, o.c. en la nota 19, y el art. de X.A. Flores, *Une théologie face au pouvoir, François de Vitoria et la conquête des Indes*, «Esprit» (marzo 1958) 385-407.

29. R. Hernández, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria: Antología*, Salamanca 1984. Para profundizar en el tema, véase V.D. Carro, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid 1944; L. Pereña, *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI*, Salamanca 1954; íd., *Misión de España en América 1540-1560*, Madrid 1956.

tienen, sobre los infieles, más derechos con la aprobación pontificia que sin ella.» Ello equivalía a fundamentar la acción evangélica de Las Casas en el derecho natural; equivalía también a negar, sin duda por vez primera en la pluma de un teólogo, el valor de los derechos atribuidos hasta aquel momento a la donación pontificia, que habían conferido a España la posesión de América. Si los indios se negaban a reconocer la soberanía del papa, no por ello quedaba justificada la guerra contra ellos, ni la expoliación de sus bienes; no podían ser obligados a abrazar la verdadera religión. Aunque el emperador fuese el soberano eminente del mundo entero, no por ello quedaría habilitado para apoderarse de los territorios de los indios, para darles nuevos señores ni para hacerles pagar impuestos. No es extraño que Sixto V pusiera la *Relectio de indis* de Vitoria en el *Índice*.

Sin duda, el análisis de Vitoria no hace más que esbozar las soluciones futuras (en un futuro todavía lejano y difícil, ¡cuatro siglos después!) e influir en las leyes —no tanto, ni en todas partes, en la práctica—: muchos puntos de su doctrina sobre la colonización y la evangelización se resienten de los contextos y de las situaciones. Pero es muy interesante contemplar el encuentro entre la doctrina especulativa de ese primer gran maestro del derecho internacional (en el momento que nacen las naciones, al margen del mito del sacro imperio) y el evangelismo de Las Casas. Con Vitoria, el teólogo ampara al profeta[30].

Se ha formulado la pregunta sobre quién habría ayudado más a los indios, si Las Casas o Vitoria: es una discusión estéril que no merece siquiera ser examinada. Estas dos grandes figuras representaron papeles igualmente importantes, aunque muy diferentes, en el drama mayor de su tiempo: la conquista de América.

Nos hallamos ante dos grandes personalidades: el apóstol, inflamado por un celo ardiente en favor de los indios recién descubiertos y que, en su lucha, se entregaba del todo, y el pensador académico, que vivía en un claustro, que trataba los problemas fundamentales y llegaba a conclusiones tan convincentes que, en el cuarto de siglo que siguió a su muerte, toda España había de adoptarlas.

30. M.D. Chenu, *Profetas y teólogos en la Iglesia, que es Palabra de Dios*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 191-201; Á. Huerga, *El humanismo profético de Bartolomé de Las Casas*, Ang 62 (1985) 3-29; F. Malley, *Las Casas et les théologiens de la libération*, «La vie spirituelle» 139 (1985) 53-77.

En efecto, el pensamiento de Vitoria tuvo una amplia repercusión no sólo en la escuela de Salamanca; se difundió por Europa a través de las universidades portuguesas de Coímbra y Évora, del Colegio romano donde enseñaron Francisco de Toledo y Suárez, y, en menor escala, a través de la Sorbona (Juan Maldonado), Lovaina (Lessius) y Dillingen e Ingolstadt (Gregorio de Valencia). Ni decir tiene que los alumnos de Salamanca trasplantaron a América las ideas de su *alma mater*. En España, el tema fue tratado, no sólo por Suárez, sino también por Molina y Báñez, rivales en la polémica sobre la libertad y la gracia, y por otros autores de principios del siglo XVIII[31].

III. El significado teológico del descubrimiento de América

Ante el descubrimiento de América y de los nuevos datos llegados a Europa, los cristianos se preguntaron cómo aquellos indios, no cristianos o «infieles»[32], podían alcanzar la salvación sobrenatural sin conocer a Jesucristo ni pertenecer a la Iglesia. Si no querían cerrarse en una actitud de suficiencia egoísta, el problema de la salvación de los «otros» era ineluctable[33]. Descubrir las dimensiones reales del nuevo

31. L. Pereña, *Circunstancias históricas y derecho de gentes en Luis de Molina*, «Revista española de Derecho internacional» 10 (1957) 137-149; C. Barcia Trelles, *Francisco Suárez, les théologiens espagnols du XVIème siècle et l'école moderne de Droit international*, París 1934; íd., *Interpretación del hecho americano por la España universitaria del siglo XVI. La escuela internacional española del siglo XVI*, Montevideo 1949; J.A. Maravall, *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944.

32. La palabra «infiel» —como hoy la fórmula «no creyente»— lleva una gran carga de historia. En un mundo en que la fe cristiana era como el aire que se respiraba, en un mundo en que sólo aparecía su sentido en relación con otro mundo, el más allá, dentro de una visión tal del mundo el hombre normal sólo podía ser cristiano o «fiel». Quien no vivía según este modelo era considerado como un hombre al que le faltaba algo. Sólo podía ser designado por una forma privativa: era un «in-fiel»; la misma constitución de la palabra, que incluye un radical negativo, inclina a asignar a los infieles una significación negativa: parece que se les atribuye la ausencia de fe cristiana y de toda fe religiosa. Para esta cuestión de vocabulario, cf. G. Thils, *Las religiones no cristianas*, Barcelona 1967, p. 22-26; P. Jacquemont, J.P. Jossua, B. Quelquejeu, *Le temps de la patience. Études sur le témoignage*, París 1976, p. 97-99. Para la cuestión histórica, es muy elocuente el estudio de C. García Álvarez, *La idolatría, símbolo de América latina en Calderón*, «Revista agustiniana» 26 (1985) 151-191.

33. Véase la obra clásica de L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, París 1912; cf. también S. Harent, *Infidèles (salut des)*, en DTC VII-2 (París 1922) 1726-1930; *Le salut hors de l'Église*, «Lumière et vie» 18 (1954), sobre todo el art.

mundo, además, llevó a los cristianos a cuestionar su propia fe. Sin renunciar a su tarea de dar a conocer el mensaje cristiano, un mensaje destinado a *todos* los hombres de todos los tiempos, los cristianos se preguntaban cada vez más si una vida honesta, aunque aparentemente no cristiana, no podía tener ya una significación salvadora y cristiana incluso *antes* de que el mensaje explícitamente evangélico fuese predicado.

La cuestión así planteada comportaba una incerteza ante elementos válidos de la vida de los indios, elementos que podían invitar a una actitud de comprensión y de apertura. Pero hay que reconocer que allí donde la reivindicación de universalidad de una religión es sostenida por los poderes civiles —como en el caso que nos ocupa— anida la intolerancia, signo infalible de las pretensiones de absoluto[34]. El objeto de la misma acción misionera termina describiéndose en términos militares: «ganar» almas, como se ganan batallas. Hay que reconocer que la conversión de los indios americanos o de los esclavos importados de África se efectuó en condiciones deplorables. Pero, al fin y al cabo, en la mentalidad de la época la reducción de indígenas y de africanos a una condición de esclavos es poca cosa al lado del gran favor de la salvación de sus almas. Muchos misioneros cerraron los ojos ante hechos contingentes injustificables por ver sólo lo esencial, la salvación de las almas. Desde esta perspectiva teológica no se acababa de diferenciar la esclavitud de los negros de África y la sumisión política de los indios americanos.

Así se volvió a plantear, en el plano teológico, la clásica cuestión de la «salvación de los infieles», que había preocupado desde la época de los padres apologetas. Analizando el tema, se descubrió la complejidad del problema de síntesis, ya que por lo menos tres elementos entraron en juego: *a*) la certeza de que Dios quiere la salvación de *todos* los hombres y de que Cristo murió por todos; *b*) la doble exigencia siguiente: para llegar a la salvación, hay que tener la fe

de P.M. Souillard, *Les infidèles peuvent-ils être sauvés*, ibíd., 51-72; A. Santos Hernández, *Salvación y paganismo*, Santander 1960, según el cual el descubrimiento de América divide en dos períodos bien definidos el desarrollo histórico de la doctrina sobre la salvación de los infieles (p. 19, 29-31). Para el aspecto eclesiológico del tema, cf. Y. Congar, *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, p. 367-392; L. Hanke, art. cit. en la nota 9.

34. Cf. A. Ganoczy, *El carácter absoluto del cristianismo y la evangelización*, Conc 134 (1978) 31-42, y R. Cote, *Pretensiones de exclusividad en la historia de las misiones cristianas*, Conc 155 (1980) 183-193.

sobrenatural y pertenecer a la Iglesia de Cristo; *c*) la comprobación de los hechos: una gran masa de hombres aparentemente no tiene esa fe y vive fuera de la Iglesia. Se trataba, pues, de una cuestión extremadamente compleja, cuya solución técnica podía cambiar según las diversas doctrinas que se adoptasen; los teólogos estaban muy lejos de coincidir en su respuesta.

Entre los primeros escritos que se hicieron eco del problema planteado por la existencia de tantos indios que no habían sido evangelizados está el *Speculum peregrinarum quaestionum* (Lyón 1516) de Bartolomé Sybilla: en él el autor reproduce la teoría medieval del limbo de los paganos. La cuestión preocupó al mismo emperador Maximiliano (1459-1519), que consultó al erudito benedictino Juan de Heindenberg, conocido con el nombre de Trithemius (1462-1516). La respuesta de éste fue muy contundente: «que no es posible la salvación fuera de la fe cristiana; por tanto, el cielo no es para los indios. Sin embargo, los que hayan llevado una vida inocente no incurrirán en ningún castigo positivo: el infierno queda reservado a los musulmanes y judíos que rechazan aceptar la fe que se les propone.» Más detalladamente trató el tema el francés Claudio Seyssel, arzobispo de Turín, en su tratado *De divina providentia* (París 1520): habla explícitamente del limbo como destino para los paganos *ordinarios* que hubiesen cumplido sin demasiado heroísmo sus deberes; para los más *generosos*, es imposible que Dios no les haga sentir su llamada especial, a la manera como hizo con Abraham[35]. En ese momento Roma no había acabado de reaccionar ante el nuevo panorama: a pesar de que en el concilio V de Letrán (1512-1517) estuvieron presentes representantes de las misiones del nuevo mundo, no se hizo referencia alguna a ellos en las actas. Sólo toman posición personalidades individuales, como Tomaso de Vio, el futuro cardenal Cayetano que, como general de los dominicos, tuvo que responder —y, por cierto, muy sensatamente— a las cuestiones pastorales planteadas por sus frailes[36]; crítico respecto de las guerras de la conquista de América, no dejó de denunciarlas como injustas e inmorales.

Los teólogos españoles no entraron hasta más tarde en las espinosas disquisiciones sobre la salvación de los infieles, *celeberrima*

35. Cf. Capéran, o.c. en la nota 33, p. 220-225.

36. V.M. Pollet, *De Caietano scripto: «Ad septemdecim quaesita responsiones»*, Ang 14 (1937) 538-559.

quaestio, en palabras de Domingo de Soto[37]. Dieron tres soluciones sucesivas. Primera: a los infieles que tenían ignorancia invencible de Jesucristo, les bastaba el conocimiento natural de Dios o el bien honesto y la práctica de la ley moral para llegar a la justificación y a salvarse; ya Juan Luis Vives, en 1552, había apuntado este camino, profundizado después por Francisco de Vitoria. Segunda: temiendo que tal solución fomentase un pelagianismo, se insistió en la necesidad de que el conocimiento de Dios fuese sobrenatural, posición que favoreció la llamada «fe implícita»: para los indios de América, con esta fe implícita habría sido suficiente, según Domingo de Soto, Andrés de Vega y muchos teólogos más. Finalmente, la teoría de la salvación, atenta a la benignidad del don de Dios, quedó formulada por el jesuita Juan Martínez de Ripalda (1594-1648) en función del auxilio sobrenatural de la gracia de Dios que prevenía todo acto honesto de la naturaleza humana; así, sin la fe explícita ni la predicación del evangelio, Dios puede salvar a los indios americanos, por vía extraordinaria y en el caso de su ignorancia inculpable.

En América, la cuestión fue también debatida más allá del academicismo peninsular. Uno de los protagonistas de la polémica fue fray Francisco de la Cruz, que después de sus estudios en Valladolid, actuó en el Perú donde provocó una intervención de la Inquisición, que lo calificó de «hereje cabiloso y astutísimo». Mientras defendía acérrimamente que los indios a los que no había llegado la predicación no se condenaban, el jesuita José de Acosta, consultado en proceso contra él, sostenía con rigor la necesidad de la fe explícita en Cristo.

Forzosamente la temática había de tener eco en Trento. Domingo de Soto, durante la primera reunión del concilio, publicó *De natura et gratia* (1547), donde perfiló, mejor de lo que había hecho Vitoria, la teoría de la salvación de los infieles. Habla del conocimiento natural y de la gracia sobrenatural, con lo que evita el escollo del pelagianismo; también distingue justificación y salvación, para la que no se exige la fe explícita ni en Cristo ni en Dios. Se mueve en la misma línea otro teólogo de Trento, el franciscano Andrés de Vega, que había intervenido activamente en la preparación y discusión del decreto sobre la justificación. Dos teólogos de Salamanca, presentes en Trento, se pre-

37. Cf. T. Urdánoz, *La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela salmantina*, CTom 59 (1940) 398-414, 529-553; 60 (1941) 109-134; 61 (1941) 83-107. Cf. Capéran, o.c. en la nota 33, p. 252-272.

ocuparon también del tema: Melchor Cano y el maestro Gallo, conocido biblista. El primero refutó con el vigor acostumbrado que fuera suficiente la fe implícita para salvarse, hasta el punto de que Domingo de Soto se retractó de su opinión.

Hay que decir que Trento, aunque estaba al corriente del problema del conocimiento natural de Dios como sustitutivo de la fe en los infieles, proclamó la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la justificación, refiriéndola de modo especial a los errores protestantes. No parece que adoptase ninguna resolución dogmática que calificara de erróneas las opiniones más indulgentes de Soto y de Vega. Después del concilio, el franciscano Antonio de Córdoba siguió tomando posiciones al lado de Vega, a base de subrayar la ignorancia invencible de la fe en Cristo. En efecto, en aquel momento se advirtió, y admitió, que la ignorancia de la fe podría ser involuntaria[38]. Aunque san Pedro Canisio no planteó todavía la cuestión de la conciencia invenciblemente errónea en el problema del *extra Ecclesiam nulla salus*, sin embargo la idea se impuso en el siglo siguiente, incluso en los catecismos[39]. De hecho, la teoría de la fe implícita o un equivalente siguió defendiéndose en la Iglesia y muchos teólogos fueron perfilándola. Suárez propuso una transacción a base de distinguir diferentes grados de la fe explícita en Jesucristo; a él se debe la afirmación de la necesidad de la fe explícita *in re* o *in voto*. Juan Martínez de Ripalda habló de una *fides late dicta*, fórmula que expresaba el conocimiento natural de Dios que surge de la predicación metafórica de las cosas creadas. Sin embargo, una de las proposiciones contra los laxistas, según la cual la *fides late dicta* es suficiente para la justificación, fue condenada por el papa Inocencio XI, en 1679[40].

IV. Periodización de la historia de la teología en América latina

En espera de que se lleve a término el proyecto de la *Historia de la teología en América latina* propuesto por la CEHILA, he recurrido a

38. J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* I, París 1955, p. 122-123.
39. Cf. Y. Congar, o.c. en la nota 33, p. 372 y 391.
40. Denz-Schön 2123.

las esquemáticas orientaciones de Dussel[41] y a las monografías consagradas a personajes y a temas concretos. Con el deseo de presentar una panorámica realista de la reflexión teológica en América desde el encuentro con los europeos, Dussel discierne tres momentos.

a) La teología profética ante la conquista y la evangelización (de 1511 a 1553). Incluye la elaboración reflexiva no académica o preuniversitaria —no porque estuviese en contra de la universidad, sino porque ésta no existía en América— que puede calificarse de crítico-profética, en cuanto denunciaba pecados estructurales y personales. Con cierta visión idílica, se puede decir que los teólogos de aquel momento, más allá de los claustros profesorales, eran misioneros que sentían el gusto apasionado, exclusivo, del mensaje evangélico en lo que tiene de más literal, de más contundente, de más inmediato; sentían una repugnancia espontánea por cualquier tratamiento que condujera de un modo u otro a mediatizar la palabra evangélica, a atenuar su paradoja, a disminuir su escándalo. Les repugnaban el análisis conceptual y las técnicas de los teólogos, porque toda técnica tiende a ser despersonalizadora y porque al intelectualizar el dato revelado le hace perder el carácter de urgencia, de exceso, que le daba todo su valor. Las casuísticas, tanto las del espíritu como las de la conducta, les eran insoportables y, obviamente, las diplomacias. Este enfoque explica la dosis de agresividad con que a menudo actuaron.

b) La teología académica de la cristiandad colonial (1553-1808). Incluye la estabilización escolástica que abarca desde la fundación de las universidades, a mediados del siglo XVI, hasta principios del XIX. «Esta teología fue imitadora de la segunda escolástica y por ello doblemente ideológica: porque ya lo era en Europa y porque, al repetirse en América, encubría no sólo las injusticias del antiguo continente sino también las del nuevo. Sin embargo, una historia documentada de dicha teología mostrará muchos aspectos críticos o desideologizados, como por ejemplo el tratamiento teórico del tipo de propiedad guaraní expuesto por el padre Muriel en la universidad de Córdoba del Tucumán, que se distinguía de todos los conocidos y que es lo que permitió la organización de las famosas reducciones del Paraguay»[42].

41. O.c. en la nota 12, p. 115-138; o.c. en la nota 13, p. 640-645.
42. E.D. Dussel, o.c. en la nota 12, p. 120-121; o.c. en la nota 13, p. 645. Hay que advertir que Muriel enseñaba allí a mediados del siglo XVIII, cuando los jesuitas del Paraguay ya habían recortado el derecho de propiedad de los indios y los habían sometido a la esclavitud del infantilismo: para este tema, cf. la obra de divulgación, pero

c) A partir de mediados del siglo XVIII empezó en América latina un proceso de estudio de las nuevas interpretaciones de la teología tradicional, con influencia de la ilustración: representó una reflexión ligada a la burguesía europea que coincidía en parte con los intereses de la oligarquía criolla. Ésta dirigió, en ocasión de la ocupación de la metrópoli por parte de Napoleón (1808), una campaña en contra de la burocracia hispánica que se imponía en las colonias. Se fue extendiendo un movimiento de emancipación, que recurrió a la teología para justificar sus guerras. Empezó así un tercer período en la historia de la teología, que va más allá de nuestros límites cronológicos. Es verdad que Bolívar liberó a los negros esclavos, por imposición de Haití que le ayudaba, pero todos siguieron explotando a los indios, donde todavía quedaban.

V. Teología profética ante la conquista y la evangelización

El clima del profetismo teológico fue tenso en paradojas. Fue el resultado de un desprendimiento soberano de las aventuras temporales, pero también de una extrema sensibilidad ante las más pequeñas realidades terrenales en su relación con el Dios venido a la tierra; de un absoluto decisivo en el testimonio de los valores escatológicos de la vida, pero también de fraternal ternura en la suerte común ante los destinos que estaban en juego; de inseguridad intrépida en la visión de salvación y al mismo tiempo de inquietud intimidada en la espera del juicio; de un sentido muy vivo de la humana miseria del pecado y de una conciencia aguda de la extraordinaria grandeza de la persona humana regenerada en Cristo.

El clima profético favoreció el contacto directo con las sensibilidades psicológicas y religiosas, con las angustias morales y las preocupaciones íntimas de los indios. Bartolomé de Las Casas, Bernardino de Sahagún en México y José de Acosta en el Perú, entre otros, son los representantes de esa primera generación (Acosta más bien debería considerarse ya de la segunda, porque los jesuitas llegaron más tarde).

bien fundamentada en documentos y en una bibliografía no ideologizada, de Alberto Armani, *Città di Dio e del Sole. Lo «Stato» gesuita dei Guaraní (1609-1768)*, Roma 1977; trad. castellana, México 1982; para una revisión historiográfica del tema sigue siendo fundamental la obra del sueco M. Mörner, *The political and economic activities of the jesuits in the La Plata region*, Estocolmo 1953.

1. *Bartolomé de Las Casas (1474-1566)*

Los historiadores están lejos de haber llegado a una visión clara y segura del personaje, de su acción, del lugar exacto que hay que atribuirle en la epopeya del nuevo mundo. Las polémicas en torno a su personalidad no han cesado ni un momento, enfrentando juicios maximalistas con duras críticas, como las de Menéndez Pidal, que no dudó en presentarlo como un «paranoico» interesado en el desprestigio de España[43]. Hoy, «criticistas y lascasistas parecen empeñados en buscar síntesis equilibradas más ponderadas. Las Casas ya no es el fanático ciego y furibundo que algunos creían, pero tampoco es el modelo y paradigma del jurista, del teólogo, del historiador, del etnólogo, etc., como pretendían sus partidarios más acérrimos»[44]. Para mí, aun aceptando lo que pueda haber de «utopía y primitivismo» en Las Casas[45], no es sólo la imagen de una gran pasión por la justicia, por la libertad y los derechos de los hombres y de los pueblos, por la defensa de los oprimidos y de los explotados. Es sobre todo el ejemplo de una vocación progresivamente descubierta y poco a poco asumida con una fidelidad rigurosa en cada etapa de un largo camino. Muestra que los necesarios combates contra la violencia, la injusticia y la opresión son inseparables de otras luchas, llevadas a cabo para que el evangelio pueda investir y transformar a lo largo de la vida las fuerzas más secretas del corazón y del querer. Al ver cómo Bartolomé de Las Casas se convierte, una vez, dos veces, cómo radicaliza sus combates, purifica lentamente su esperanza, podemos creer que es posible que el evangelio se haga oír, por encima de los apasionamientos y de las exageraciones humanas.

43. *El padre Las Casas: su doble personalidad*, Madrid 1963. Para una visión de la polémica, cf. L. Lopetegui-F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española*, Madrid 1965 (BAC 248), p. 111-117; L. Lopetegui, *La Iglesia española y la hispanoamericana de 1493 a 1810*, en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* III-2, Madrid 1980, p. 394-400, donde, además, el autor juzga las aportaciones del número extraordinario publicado por «Revista de Occidente» (diciembre 1974), con motivo del centenario del nacimiento de Las Casas.

44. Vidal Abril Castelló, *Bartolomé de Las Casas en 1976: Balance y perspectivas de un centenario*, «Arbor» 93 (1976) 30.

45. Cf. J.A. Maravall, *Utopía y primitivismo en el pesamiento de Las Casas*, ROc 141 (1974) 310-387, según el cual Las Casas es un ejemplo, quizá el mejor, de los utopistas que proliferaron en Europa desde el Renacimiento y sobre todo desde Tomás Moro.

Sacerdote sevillano, instalado en el nuevo mundo, Las Casas escuchó el ruidoso sermón del dominico Antonio de Montesinos (1511). Otro día, otro dominico le negó los sacramentos, con el pretexto de que poseía esclavos. De ahí provino una viva discusión, que le dejó turbado, pero no convencido. A pesar de ello, una gran decisión iba madurando en ese hombre testarudo, inconsciente hasta entonces de su destino, que era el de llegar a ser el mejor abogado de la causa india. En 1514, en el curso de una estancia en su posesión de Cuba, cuando preparaba un sermón de pentecostés, sus ojos se fijaron en este versículo del capítulo 34 del Eclesiástico: «Inmunda es la ofrenda de aquel que ofrece sacrificio de lo mal adquirido, porque no son gratas estas irrisiones de los hombres injustos» (Eclo 34,21).

Después de meditar durante muchos días este texto y los principios predicados por los dominicos, Las Casas de pronto se convenció de que el modo como se había comportado hasta entonces con los indios era absolutamente injusto y despótico. Se le abrieron los ojos; hizo lo que le pareció que era la verdad, y su vida cambió completamente como la de Pablo de Tarso en el camino de Damasco. Liberó a sus indios, y su sermón de pentecostés, contra sus compañeros españoles, provocó tanto escándalo como los anteriores de Montesinos.

Las Casas tuvo que vérselas con el embrollo de las estructuras colonizadoras y con las pasiones egoístas de los colonizadores. Fue a España; fustigó a los poderes públicos; presionó a los doctores y juristas, a los funcionarios coloniales, a la misma corte. En aquel momento se vio fuertemente sostenido por el cardenal Jiménez de Cisneros, quien le confirió el título de «protector de los indios»; de este modo quedó a cubierto de los ataques, no sólo de los colonos y funcionarios, sino también del obispo de Burgos, que se opuso con tenacidad a sus proyectos y, más tarde, del cardenal arzobispo de Toledo, que se inclinaba por una solución de compromiso. Bartolomé elaboró un nuevo plan, basado en la supresión de la encomienda, instrumento de explotación de los indios: los indios son hombres libres y deben ser tratados como tales; se gobernarán ellos mismos, y se desarrollarán comunidades hispanoindígenas, en que podrán beneficiarse del estilo de vida y de la cultura española.

Vuelto a América, Bartolomé ingresa en la orden de los dominicos (1519), con lo que realizaba, en buena lógica espiritual e institucional, una solidaridad efectiva de doctrina y de acción.

Ello reforzaba todavía más una oposición que tenía que ser tensa y violenta, tanto en intrigas astutas como en manifestaciones públicas. La muerte de Jiménez de Cisneros y la subida al trono del joven Carlos V reducían su crédito en España. Bartolomé tenía que arrancar a la administración de uno en uno los textos que debían legalizar su acción evangélica. Las exigencias de la colonización recobraban día a día las ventajas obtenidas con tanto trabajo en ese «combate por la justicia», tal como se decía, y por la libertad; ya que el éxito de la colonización requería una mano de obra numerosa y mal remunerada. Este dominico iluminado saboteaba la conquista. Eran los funcionarios reales, y no un cura, los que tenían que ocuparse de las cuestiones económicas y políticas.

Catorce veces hizo Bartolomé el viaje a España. Tenía entonces setenta años. Fue nombrado obispo de Chiapa, después de rechazar el obispado de Cuzco; porque el estado de Chiapa era un sector miserable, tanto en lo referente a los valores temporales como a los espirituales, y el territorio sólo podía vivir económicamente por medio de la explotación de los indígenas. Ello hizo todavía más combativo a Bartolomé: ordenó a todos los sacerdotes que negasen la absolución a los propietarios de esclavos; y no hablemos de la eucaristía, que tanto tenía que ver con la justicia[46].

Por última vez partió hacia España. Fue entonces cuando tuvo que enfrentarse con sus adversarios, tanto de la Iglesia como del Estado, en el plano de la doctrina. Un tal Sepúlveda, doctor hoy olvidado como teólogo aunque no como jurista, pero muy acreditado entonces, terminaba de publicar un sabio tratado que legitimaba las guerras contra los indios[47]. Esta obra tenía la aprobación pública del cardenal de Sevilla, presidente del Consejo de Indias. Dura fue la batalla con ese humanista, impregnado de la *Política* de Aristóteles, que acababa de traducir y publicar «para servir a Dios y al rey». Además, para Sepúlveda y sus partidarios, el dominio sobre los indios no era la atroz esclavitud que presentaba Las Casas; era una verdadera «con-

46. E.D. Dussel, *El pan de la celebración, signo comunitario de justicia,* Conc 172 (1982) 250-258, art. reproducido en *Théologie et choc des cultures,* París 1984, con el título *La rencontre de l'Occident chrétien et de l'Amérique latine (à propos de la conversion de Bartolomé de Las Casas),* p. 109-125.

47. R. Hernández, *Las Casas en contra de la guerra,* CTom 111 (1984) 279-305, donde muestra cómo Las Casas denunciaba las guerras coloniales y admitía el derecho de los indios a rebelarse contra las atrocidades de que eran objeto.

quista» en el sentido místico de la palabra. Los colonos dominaban justamente a los feroces y perezosos indígenas. Durante muchos meses, en Valladolid, en plena universidad, Sepúlveda y Las Casas se enfrentaron, con abundancia de datos y de argumentos[48]. No se llegó a conclusión alguna, como era de prever. Pero finalmente Bartolomé triunfó, por lo menos en teoría, y por ello, a partir de 1542, se hablará de *pacificación* de las Indias y no de *conquista*. Los escritos de Sepúlveda fueron prohibidos. Bartolomé podía morir en paz (1566). Tenía noventa y dos años. América se vistió de luto[49].

Las Casas experimentó de un modo extraordinario las ventajas del saber teológico. Se puede observar, ya en sus escritos y todavía más en su disputa con Sepúlveda, cómo sus recursos de teólogo fortalecen su celo apostólico. Pero la coherencia entre profetismo y teología se afirmó en la esfera de un profundo encuentro: mientras duró el combate que sostuvo en América, pudo oír la voz firme e intrépida de un doctor, de un maestro acreditado en todos los sentidos, que daba continuamente a su empresa el fundamento teologal y doctrinal. Esta voz fue la de Vitoria († 1546), maestro famoso de la universidad de Salamanca, hermano suyo en religión, que enseñaba y publicaba en esos mismos años, en plena cristiandad continental, los principios que, a la vez, tenían su fundamento en la tradición —sobre todo en la autoridad de santo Tomás— y eran, ante el nuevo mundo, el pronóstico de la verdad de Las Casas.

La producción literaria de Las Casas es enorme[50]. Se hizo célebre

48. La argumentación de Sepúlveda y de Las Casas se halla bien sintetizada en R. Hernández, *Las Casas y Sepúlveda frente a frente,* CTom 102 (1975) 209-247 y en T. Zamora, *La controversia política del destino de América en el siglo XVI,* «Cuadernos hispanoamericanos» 373 (1981) 20-25.

49. La bibliografía sobre Las Casas es inmensa: se puede consultar J. Pérez de Tudela, *Estudio crítico preliminar a las Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas,* 5 vol., Madrid 1957 (BAE 95); M. Malin-Lot, *B. de las Casas. L'Évangile et la force,* París 1964; M. Ballesteros Gaibrois, *En el centenario del padre Las Casas: revisión de una polémica,* Madrid 1974; M. Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas,* Barcelona 1976; E.D. Dussel, *Bartolomé de Las Casas (1474-1566). En el quinto centenario de su nacimiento,* o.c. en la nota 12, p. 139-145; *A la memoria de fray Bartolomé de Las Casas O.P. (1474-1566),* «Communio» 18 (1985); *Las Casas et Vitoria. Le droit des gens dans l'âge moderne,* «Supplément» 160 (1987); R. Sugranyes de Franch, *¿Bartolomé de Las Casas discípulo de Raimundo Lulio?,* «Études de lettres» (Lausanne) 2 (1986) 3-17.

50. I. Pérez Fernández, *Inventario documentado de los escritos de fray Bartolomé de Las Casas,* Bayamon, Puerto Rico 1981. Ed. crítica dirigida por J. Pérez de Tudela,

la *Brevísima relación de la destruición de las Indias* (1541, con retoques de 1542 y 1546, impreso en Sevilla sin licencia), por la aceptación alcanzada fuera de España; sus argumentos contra la «trampa española» favorecieron a los enemigos de la corona, sobre todo en los Países Bajos del norte, Inglaterra, Francia e Italia[51]. Pero su pensamiento misionológico aparece mejor en el tratado en latín *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (1537), donde elabora la teoría de la «conquista evangélica»: dirigirse a los paganos como los apóstoles lo hicieron después de la muerte de Cristo. La obra está llena de referencias a las palabras de Cristo sobre la misión, a los escritos de Juan Crisóstomo y Basilio, de Agustín y Beda el Venerable, entre otros[52]. Además de estas dos obras, debemos mencionar *Historia de las Indias*, incompleta y publicada —por expresa voluntad del autor— después de su muerte; para completar esta *Historia* hay que leer la *Apologética historia sumaria*, sobre la geografía, las costumbres y el carácter del pueblo. También podemos citar, entre sus obras principales el *Argumentum apologiae*, *Los dieciséis remedios para la reformación de las Indias*, *Los tesoros del Perú*, etc., obras todas que parten de sus vivencias y de la realidad de su acción pastoral[53]. Subrayemos, para terminar, su influencia en la promulgación de las *Leyes nuevas*, dictadas por Carlos V en Barcelona (1542), que supusieron el triunfo de las tesis lascasianas y que provocaron fuertes alborotos en México y sobre todo en el Perú[54].

en BAE XVC, XCVI, CV, CVI, y CX, Madrid 1957-1958; *Colección de tratados*, con estudio preliminar de L. Hanke y M. Giménez Fernández, México 1966; *Los tesoros del Perú*, ed. A. Losada, Madrid 1959; *De unico vocationis modo*, trad. de A. Millares y pról. de L. Hanke, México 1966.

51. Sirve de ejemplo —a pesar de su benignidad— el caso italiano presentado por M. Batllori, *Las ideas de Las Casas en la Italia del siglo XVII: Turín y Venecia, centros de difusión*, o.c. en la nota 4, p. 41-63.

52. Ya nos hemos referido (nota 10) a la importancia de esta obra para la redacción de la bula *Sublimis Deus*, de Paulo III (1537) que proclamaba la racionalidad de los indios y su capacidad para la fe y los sacramentos.

53. Cf. J. Barreda, *Ideología y pastoral misionera en Bartolomé de Las Casas O.P.*, Madrid 1981.

54. I. Pérez Fernández, *Fray Bartolomé de Las Casas en torno a las «Leyes nuevas de Indias» (su promotor, inspirador y perfeccionador)*, CTom 102 (1975) 379-457.

2. *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*

Fray Bernardino de Ribera, más conocido por el nombre de su pueblo, Sahagún (León), llegó a México en 1529, y siguió las huellas de fray Toribio de Motolinia (1490-1569), uno de los doce primeros franciscanos que llegaron a México y que actuaron en un momento en que revivían entre los neófitos idolatrías que se creían vencidas. Fray Toribio, además, escribió una valiosa *Historia de los indios de la Nueva España*, que es una fuente de gran importancia para el conocimiento de México antes de la llegada de los españoles.

Fray Bernardino alternó sus ocupaciones de misionero y profesor con el estudio de la lengua nahuatl, que llegó a dominar totalmente. Desde 1547 se dedicó casi exclusivamente a sus trabajos históricos, lingüísticos y etnográficos. Sus únicas obras publicadas en vida fueron *Psalmodia christiana* y un sermonario de los santos en lengua mexicana (1583).

En 1578 fueron confiscados sus escritos por orden real, ya que se temía que el valor concedido por Bernardino a la cultura indígena y sus métodos misioneros de conservación de las costumbres indias pudiesen ser un obstáculo a la evangelización de México. Los celos por sus éxitos pastorales serán el móvil de esa campaña contra una actuación que distinguía la cristianización y la hispanización[55]. De ahí la oposición del elemento civil. Ello explica que su obra principal *Historia general de las cosas de la Nueva España*, escrita en castellano y en nahuatl, se editase por primera vez en el siglo XIX[56]. La obra es un metódico y detallado estudio de historia, tradiciones, usos y costumbres y lengua de los indígenas. Su intención, al elaborar esa especie de enciclopedia de la civilización mexicana, es la de facilitar a los predicadores y confesores que misionaban a los indios un conocimiento de su

55. Cf. W. Jiménez Moreno, *Fray Bernardino de Sahagún y su obra*, México 1938, y sobre todo L. Nicolau d'Olwer, *Historiadores de América: fray Bernardino de Sahagún*, México 1952.

56. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México ³1975. Tampoco la importante obra de fray Toribio de Motolinia y la de fray Jerónimo Mendieta (franciscanos) y algunas de Las Casas y de Diego Durán (dominicos), por citar sólo algunos casos de ámbito mexicano, pudieron publicarse en vida de los autores, porque «en ellas se alababan las capacidades y buenas cualidades de los indios»; sobre la censura, véase J. Friede, *La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América*, «Revista de historia de América» (México) 47 (1959) 45-94.

«idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas», que todavía se daban entre los nativos. Se comprende que su esfuerzo de comprensión fuese alérgico a cualquier especie de adaptación ritual.

La orientación franciscana de este autor halló una expresión límite en fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604), conocido sobre todo por su *Historia eclesiástica indiana*[57]. Mendieta, que idealizaba a los indios, compartía las tesis de Las Casas, pero no a partir de una argumentación aristotelicotomista, centrada en la ley natural, sino en función de la tradición mística, de raíz agustiniana, propia del franciscanismo más genuino. El descubrimiento de América era interpretado por él apocalípticamente, con una riqueza de visión que lo convirtió en una persona de prestigio, muy apreciada no sólo por los indios, sino también por los españoles que le consultaban en toda clase de cuestiones eclesiásticas y también civiles[58].

3. *El jesuita padre José de Acosta (1540-1600)*

Cuando empezaba a enseñar teología (Ocaña-Palencia), fue solicitado para suceder a Francisco de Toledo en el Colegio romano. Pero el destino fue otro: marchó como misionero al Perú (1572). Más que misionero en el sentido estricto de la palabra, fue profesor de teología, predicador, organizador. Rector del colegio de Lima (1575), luego segundo provincial del Perú (1576-1581), fundó diversas casas y visitó la amplia provincia, recogiendo material para sus futuras obras. Como teólogo del arzobispo santo Toribio de Mogrovejo[59] desempeñó un papel determinante en el tercer concilio provincial de Lima (1582-1583), de gran importancia histórica: redactó sus actas y, con otros colegas expertos en lenguas, compuso el catecismo trilingüe (español, quechua y aymará) cuya edición preparó (Lima 1585; fue el

57. Estudio preliminar y edición por Fco. Solano y Pérez-Lila, Madrid 1973 (BAE 260-261).

58. Cf. J.H. Phelan, art. cit. en la nota 25.

59. Cf. P. Leturia, *Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima, el más grande prelado misionero de la América hispana*, en *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica* I, Roma-Caracas 1959, p. 299-334; V. Rodríguez Valencia, *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sur-América*, 2 vol., Madrid 1956.

primer libro publicado en Lima)[60]; colaboró también en el *Confesionario para los curas de Indias* (Lima 1585). De retorno a Europa (1587), obtuvo en Roma de Sixto V la aprobación del concilio (1588) y publicó sus actas, *Concilium Limense* (Madrid 1590)[61]. Vuelto a España llevó una vida movida e intervino activamente en la quinta congregación general de la Compañía, destinada a consagrar la línea del general Aquaviva[62]. Murió en Salamanca en 1600 siendo rector del colegio de los jesuitas.

Fue un escritor incansable. Además de los escritos en relación con el concilio de Lima, publicó, como fruto de la enseñanza en el Perú, *De temporibus novissimis* (Roma 1590) y *De Christo revelato* (Roma 1590), y también tres volúmenes de *Conciones* (Salamanca 1596-1599). Pero debe su nombre a dos obras que se hicieron clásicas: *De natura novi Orbis et de promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda Indorum salute* (Salamanca 1588)[63]. Sin ser la primera síntesis de misionología teórica, es la primera que tuvo una amplia difusión y un notable influjo: la obra conserva todavía su valor para los problemas generales de metodología misionera y para los de una política colonial cristiana. Todavía se difundió más la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla 1590): de los siete libros, los dos primeros son el *De natura novi Orbis* de la obra precedente; los tres siguientes tratan de los reinos mineral, vegetal y animal; los dos últimos, sobre la etnografía americana, se refieren directamente a los misioneros. Sin ser original en todas sus partes (la que afecta a México depende de la *Historia de las Indias de Nueva España*, del dominico Diego Durán), esta vasta síntesis le mereció, por parte del benedictino padre Feijoo, el título de «Plinio del nuevo mundo».

La comprensión del padre Acosta por el mundo y la cultura de los indios explica sus esfuerzos por formular una exposición racional de

60. J.G. Durán, *El Catecismo del III Concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires 1982; cf. la recensión en BLE 85 (1984) 306-309, y sobre todo J.I. Saranyana, *Catecismos hispanoamericanos del siglo XVI (Nuevos estudios y ediciones)*, ScrT 18 (1986) 251-264.

61. Cf. L. Lopetegui, *Notas sobre la edición del tercer concilio provincial limense*, Gr 22 (1941) 252-272.

62. M. de la Pinta Llorente, *Actividades diplomáticas del padre José de Acosta. En torno a una política y a su sentimiento religioso*, Madrid 1952.

63. *Obras del padre José de Acosta*, estudio preliminar y edición de Fco. Mateos, Madrid 1954 (BAE 73).

la existencia de las misiones. Su obra *De procuranda Indorum salute* es capital para entender su posición pastoral, en la que, sensible a las necesidades concretas, distinguía entre principios y práctica, en una línea propia de los jesuitas. Así, mientras mantenía la tesis de que el sacerdocio no estaba prohibido a los indios, consideraba que se tenía que dejar en suspenso, no porque existiese una incapacidad natural en los indios para dicha vocación, sino más bien porque en aquel momento carecían de suficiente formación. Una vez lograda ésta, podrían acceder al sacerdocio dignamente. No deja de ser curiosa la referencia a Irlanda, pueblo bárbaro, incluso peor que los pueblos indios de América; una vez formado pacientemente, pasó de ser una nación incivilizada a convertirse en un pueblo fervoroso[64]. Esta actitud está en consonancia con la reticencia en aprovechar, como punto de partida de la misión, ritos indios, análogos a los sacramentos del bautismo y de la eucaristía sobre todo: le parecían parodias diabólicas que no podía aceptar —con la misma radicalidad de Bernardino de Sahagún, en México—, en perjuicio de una adaptación pastoral, ciertamente arriesgada, pero que habría favorecido el establecimiento de una «Iglesia india»[65].

4. *Los santos remozan el profetismo teológico*

Sin hacer el elenco de los santos de América y en América, debemos referirnos a dos figuras muy nuestras, cuyo apostolado pesó en la evangelización del nuevo mundo. El dominico Luis Bertrán, nacido y muerto en Valencia (1524-1581), el apóstol del Nuevo Reino de Granada centrado en Santa Fe de Bogotá, escritor de breves tratados castellanos y de sabrosas cartas valencianas, y el jesuita san Pedro Claver (1580-1654), gran apóstol de los negros en Cartagena de Indias, durante cuarenta años.

Luis Bertrán, con un carácter aventurero e inconstante, encarna el

64. L. Lopetegui, *El padre José de Acosta S.J. y las misiones*, Madrid 1942, p. 383-386; cf. también íd., *¿Cómo debe entenderse la labor misional del padre José de Acosta?*, «Studia missionalia» 1 (1943) 115-129; íd., *Vocación de Indias del padre José de Acosta*, «Revista de Indias» (1940) 83-102; íd., *José de Acosta. Datos cronológicos*, AHSI 9 (1940) 121-131; íd., *Notas sobre la actividad teológica del padre José de Acosta*, Gr 21 (1940) 527-563.

65. Cf. H.J. Prien, o.c. en la nota 7, p. 228.

espíritu de la época, entre el temor de Dios y la temeridad. Su misión entre los indios duró siete años, con una incansable labor predicadora y catequética[66].

El método misional fue semejante al adoptado en México. San Luis Bertrán significa un ejemplo típico de la manera de evangelizar. Peregrinaba de pueblo en pueblo, bautizaba a los indios, les predicaba en su lengua o por medio de intérpretes; así tenía lugar una cristianización masiva. Extirpaba la idolatría y los antiguos cultos en lo que tenían de más público y evidente. Manifestó siempre un celo a medio camino entre el humanismo y la intemperancia.

El nombre de Pedro Claver está ligado a la cuestión de la esclavitud negra. Nacido en Verdú (Lérida) en 1580, se embarcó en Sevilla en 1610. Todavía le faltaban los últimos votos de jesuita. Había estudiado humanidades en Barcelona; había hecho el noviciado en Tarragona; la filosofía, en Mallorca. Allí conectó con el hermano Alonso Rodríguez, el místico, que había de marcarlo. Cartagena de Indias fue su lugar de apostolado: era el principal puerto donde desembarcaban los negros en la América castellana[67]. Por todos los medios, denunció y rechazó la esclavitud de los negros. Desde 1605 otro jesuita, Alonso de Sandoval, se había entregado a su causa; a partir de 1616 Pedro Claver le sucedería con el lema «siempre esclavo de los negros», expresión de una entrega al servicio corporal y espiritual de los negros, a los que siempre acompañaba, a pesar de la incomprensión de muchos, incluso en el seno de la Compañía. Murió en 1654, y sus funerales fueron una hermosa demostración de entusiasmo popular. Su vida fue una denuncia implícita y explícita contra el mercadeo y la posesión de esclavos, que molestaba a los interesados en mantenerlo. Había partido a las Indias occidentales para convertir indígenas y he aquí que encontró a los negros: Cristo tenía allí la piel negra[68].

66. Cf. L. Galmés, *San Luis Bertrán. Forjador de hombres y misionero*, Valencia 1982. Tanto antes como después de su estancia en América, Luis Bertrán, en Valencia, fue maestro de novicios de los dominicos, hasta el punto de crear una escuela espiritual. Buscaron su dirección espiritual y sus consejos los principales personajes de la ciudad: el patriarca Juan de Ribera, de quien fue confesor (cf. R. Robres Lluch, *San Juan de Ribera, patriarca de Antioquia, arzobispo y virrey de Valencia*, Barcelona 1960, p. 329, 331, 419, 447, 457, 466), el virrey don Manrique de Lara y otros caballeros. Y no sólo en Valencia: desde Ávila, santa Teresa le escribe pidiéndole su opinión antes de empezar la reforma del Carmelo, Felipe II le pide consejo en la intrincada cuestión de la expulsión de los moriscos y la Inquisición busca su asesoramiento en relación con los brotes de alumbradismo aparecidos en Valencia.

67. Cf. E.M. Dorta, *Cartagena de Indias*, Sevilla 1951, libro débil, pero que puede servir.

5. *Los jesuitas en el Brasil*

Ya desde los comienzos la misión de los jesuitas en el Brasil, gracias a la visión clarividente de su pionero Manuel de Nóbrega (1517-1570) adoptó una actitud decidida en defensa de los indios, actitud que provocó confusiones en el concierto de los intereses coloniales y misioneros. Hay que tener presente los problemas del personal portugués en la colonia, reclutado mayoritariamente entre los exiliados, así como la mala costumbre de enviar al Brasil a los jesuitas no aptos para otros lugares, y también al carácter indómito de los indios. A pesar de todo, en 1549, año de su llegada al Brasil, el padre Nóbrega se manifestaba muy positivamente sobre los indios y denunciaba la práctica del *resgaste*, según la cual los portugueses obtenían de los indios, a cambio de quincallería, indios *de corda*, es decir, prisioneros en las guerras intertribales, que eran llevados atados y que estaban destinados a ser víctimas en las festividades canibalísticas. Mientras que los franciscanos en el Brasil se habían entregado a la práctica del bautismo masivo, los jesuitas plantearon serenamente el problema y descartaron el bautismo de los indios no reducidos, es decir, no asentados en comunidades fijas, seminómadas, así como los adictos al canibalismo y a la poligamia. El ideario de Nóbrega se halla en su obra, primer tratado de misionología del Brasil, *Dialogo sobre a conversâo do gentio* (Bahía 1556-1557), donde al tiempo que subraya que los indios son seres humanos, capaces de convertirse al cristianismo, añade que esto exigía crear nuevas condiciones externas de vida, por medio de la «suave coacción». Nóbrega, como su compañero José de Anchieta, fomentó los elementos festivos de los indígenas, a base de poner en juego su capacidad de componer himnos y obras de teatro de carácter religioso; el género del teatro, introducido por los jesuitas, se

68. La mejor vida de Pedro Claver sigue siendo la de G. Ledos, *Saint Pierre Claver*, París 1923; cf. también A. Valtierra, *El santo que libertó una raza, san Pedro Claver*, Bogotá, 1954, y sobre todo la edición reducida. M. Picón Salas, *Pedro Claver, el santo de los esclavos*, México-Buenos Aires 1950, es una biografía novelada; la de Joan Gabernet, *Pere Claver*, Barcelona 1980, mantiene la frescura propia de la hagiografía popular.

proponía un triple objetivo: la cristianización de los indios, la moralización de los colonos y la educación de los alumnos[69].

Nóbrega, decepcionado por las posibilidades de trabajo en el Brasil, pensó que los jesuitas fuesen al Paraguay, donde tendría lugar una experiencia misionera y colonial de gran alcance y significación[70]. Las primeras misiones —todavía no reducciones— del Paraguay, en los límites no definitivos entonces entre Portugal y Castilla, duraron poco, a pesar del impulso entusiasta del padre Saloni, uno de los fundadores. Las reducciones tienen lugar a comienzos del siglo XVII, en territorio de Castilla.

Años más tarde, los indios contarían con otro jesuita que luchaba por su causa, António de Vieira (1603-1697), figura inquieta y compleja. Predicador y escritor fecundo, dividió su actividad entre Portugal y el Brasil. Combatió a favor de los derechos humanos de los indios brasileños, sobre todo en el Estado de Maranhão, donde tuvo que palpar su propia impotencia ante las maquinaciones de los soldados y ante tantas disposiciones legales que en la práctica quedaban

69. Cf. S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil,* 10 vol., Lisboa-Río de Janeiro 1938-1950, y sobre todo *Monumenta Brasiliae Societatis Iesu (1538-1553).* Para el teatro, cf. L. Hessel, G. Readers, *O teatro jesuítico no Brasil,* Pôrto Alegre 1972; para la obra global de los padres Nóbrega y Anchieta, cf. S. Leite, *Breve itinerario para una biografía do P.M. Nobrega,* Lisboa 1955; *Nobrega,* obra colectiva, São Paulo 1970; S. López Herrera, *El padre J. de Anchieta,* Madrid 1954.

70. Las llamadas Reducciones del Paraguay han sido tratadas, una y otra vez, como utopía histórica; es decir, idea ya realizada. Las utopías, proyectadas generalmente para un futuro, podían, gracias a esta realización guaraní-jesuítica, presentarse como menos ilusorias y menos simplementes proféticas y ganar en credibilidad. Las Reducciones del Paraguay se prestaban a ser usadas como «vida de santo» en la sociología y la política. Hay que reconocer que fueron los mismos jesuitas los que, escribiendo en Europa y movidos por impulsos apologéticos, empezaron a suministrar descripciones fantásticas de aquellas misiones sin dejar de parecer realistas. Poco a poco se perdía de vista el proceso histórico del que habían surgido y con el que tuvieron que enfrentarse, incluso en forma despiadada, hasta su dramática desaparición. Hoy, después de examinar los distintos tipos de ideología aplicados al fenómeno del «Estado» jesuítico, se nos propone la reconstrucción de la historia, más allá de cualquier mito y de cualquier superestructura ideológica. La realidad histórica de la que surgen las Reducciones del Paraguay está en el término de un proceso en el que intervienen tres dimensiones principales: religión, política y derecho. En dicho contexto, el marco del «Estado» jesuita de los guaraníes es menos fantástico, menos platónico, y en general menos ideologizado de lo que solían ofrecer las apologías misioneras, los elogios de los ilustrados y enciclopedistas o las tesis socialistas recientes. Véase las obra de A. Armani y M. Mörner citadas en la nota 42.

inobservadas. Vuelto a Portugal en 1653, se convirtió en el defensor de la libertad de los indios: empezó su labor con un sermón el primer domingo de cuaresma de ese año, en que condenó la esclavitud de los indios. Llevado por un fervoroso patriotismo, al que dedicó su cultura y su tenacidad, organizó una compañía comercial brasileña y cumplió con éxito diversas misiones diplomáticas. Deslumbrado por profecías del momento, predijo un gran milenio en el que Portugal, bajo el cetro de Juan IV resucitado, sería el quinto imperio del mundo[71]. A causa de sus escritos apocalípticos, así como por sus insistentes llamadas a la tolerancia con los cristianos nuevos, la Inquisición le sentenció en 1667, en Coímbra, a ser confinado en una casa de los jesuitas. Puesto en libertad y desengañado de la política portuguesa, fue a Roma donde sus sermones al papa y a Cristina de Suecia, que le quería hacer su predicador, lograron que obtuviera la revisión de su proceso. Volvió a Portugal en 1675, y en 1681 se estableció definitivamente en el Brasil, donde, entre otras ocupaciones, predicó y leyó a santa Teresa[72]. No se puede olvidar el peso teológico que en él ejerció la obra de Luis de Molina.

Su obra refleja una actividad infatigable, como misionero y como político, y también su intento de conjugar esos ideales dispares, bajo el signo de un milenarismo sorprendente, en el que —por una incoherencia bastante generalizada (pensemos en Las Casas, en sus primeros tiempos)— aceptaba la esclavitud de los negros[73]. La mayoría de sus sermones y sus cartas, que a menudo se complementan, son considerados como un modelo de prosa portuguesa; la reflexión teológica

71. Cf. R. Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira.* París 1960; M. Haubert, *L'Église et la défense des «sauvages». Le père António Vieira,* Bruselas 1964. Para su actividad política, véase el ejemplo ofrecido por M. Batllori, *L'ambaixada de Vieira a Barcelona i a Roma, 1650,* en *Catalunya a l'època moderna,* Barcelona 1971, p. 349-356. Los portugueses esconden el plan —totalmente histórico— de Vieira de reunir Portugal con España por medio del matrimonio de la infanta M. Teresa —después esposa de Luis XIV y abuela de Felipe V— con el heredero de Portugal, como base de un imperio mesiánico, joaquinita; cf. M. Batllori, *Arnau de Vilanova, Joan de Rocatallada i Antoni Vieira.*

72. H. Flasche, *Antonio Vieira e Santa Teresa,* en *Studia hispanica in honorem R. Lapesa* II, Madrid 1974, p. 229-244.

73. Cf. J.J. de Azevedo, *Historia de António Vieira,* Lisboa 1931; E.D. Dussel, *América latina, dependencia y liberación,* Buenos Aires 1973. Para las obras, A. de Vieira, *Obras escolhidas,* 12 vol., Lisboa 1951-1954; R. Cantel, *Les Sermons de Vieira. Étude du style,* París 1959.

se ve mezclada muchas veces con un tono circunstancial, de indudable interés histórico, y también propicio a las críticas y contestaciones. Ejemplo célebre de ello es la *Crisis sobre un sermón* que escribe sor Juana Inés de la Cruz y en el que la poetisa mexicana, cediendo a una sutileza teológica que quizá no le correspondía, critica el sermón del mandato predicado el jueves santo por Vieira. El tema era el de las finezas de Cristo. Desde una posición molinista, en el umbral del pelagianismo, la monja afirma que Dios habría manifestado la máxima «fineza» al hombre no otorgándole favor alguno, no dándole la gracia redentora, para no abrumarlo así con una deuda imposible de pagar. Mientras que probablemente la Inquisición española habría reaccionado juzgando esta respuesta como una «blasfemia contra el Espíritu Santo», el obispo de Puebla, antiguo amigo de sor Juana, hizo imprimir el escrito, acompañándolo de una carta suya —la *Carta atenagórica*—, mezcla de elogio y de reprensión, con el consejo de no meterse en teología. Sor Juana respondió sin entrar en el fondo de la cuestión teológica, pero defendiendo su vocación intelectual y literaria que la introducía en la reflexión religiosa, a la que tenía derecho como mujer[74]. En medio de discusiones y polémicas, Vieira apareció siempre como hombre de ideas y de doctrina, como predicador en tierra de paganos, como defensor de los indios. Y, en el caso explicado, sor Juana apareció con «una historia personal hecha de la misma sustancia, a la vez maleable y corrosiva, de la historia del mundo» (O. Paz).

VI. La teología académica de la cristiandad colonial

1553: el 3 de junio el profesor Francisco Cervantes de Salazar, primer catedrático de retórica de la universidad de México, inaugura sus cursos de teología. Fue el introductor de un humanismo ortodoxo, nada conflictivo. El humanismo, en su modalidad utópica y benéfica, tendría un buen representante en Vasco de Quiroga († 1565). En su calidad de cristiano y de obispo de Michoacán se convierte en defensor apasionado de los indios, actitud exigida no sólo por el humanístico reconocimiento de la dignidad humana, sino sobre todo

74. Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz. Las trampas de la fe*, México 1982, p. 511-550, ofrece un análisis detallado y agudo de la *Carta atenagórica* del obispo de Puebla y de la respuesta de sor Juana.

—en el orden de la gracia— por la posibilidad de todo hombre de convertirse en colaborador de Dios. Influido por Tomás Moro, toma conciencia de que su misión como obispo y magistrado no se limita a trasplantar al nuevo mundo las instituciones europeas, sino que debe superarlas para conseguir una convivencia paradisíaca[75].

El humanismo renacentista, en su modalidad erasmista, haría acto de presencia también en México. Su primer obispo y arzobispo (1528-1548), el franciscano Juan de Zumárraga, quedaría muy influido por el mismo. No sería el único en ser atraído por un cristianismo interior, purificado de formalismos y estrecheces: la influencia directa o indirecta de Erasmo provocó la recogida de sus obras por parte de la Inquisición, que prohibió, no sólo leerlas, sino también tenerlas. España, desde comienzos del reinado de Felipe II, se aisló intelectualmente. América conocerá también este aislamiento, al menos en la intención de los gobernantes españoles. Mientras que, por un lado, buscan la incorporación del indígena cristianizado a la comunidad, por el otro consideran todo intento de modernización como una causa de disolución y de ruina progresiva. La estabilidad deseada parece lograrse con la llegada de los jesuitas a México en 1572, gracias a los cuales se impone claramente la tendencia contrarreformista. A partir de entonces, los jesuitas mantuvieron el control de la cultura y de la educación superior tanto en España como en las posesiones ultramarinas. Francisco Suárez no sólo prosiguió a santo Tomás y su versión de la tradición aristotélica, sino que incorporó las críticas de Duns Escoto e intentó adaptar esta filosofía a las nuevas condiciones históricas: la polémica contra la Reforma y la aparición de Estados nacionales en la forma de monarquías absolutas e imperialistas. La doctrina de Suárez —excepto algunos aspectos de su filosofía política— fue una especie de ortodoxia tácita de la monarquía española, y sus exponentes y comentaristas más destacados pertenecieron a la Compañía de Jesús. Aunque los jesuitas habían renunciado a dar clases en la universidad de México, donde tomistas y escotistas rivalizaban por la primacía, no faltaron excepciones, como la de Pedro de Ortigosa (1557-1626), que enseñó teología durante cuarenta años. Autor de numerosos tratados manuscritos, creó una verdadera escuela

75. Cf. S. Zavala, *La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España*, México 1937; íd., *Ideario de Vasco de Quiroga*, México 1941; F. Martín Hernández, *Humanismo, erasmismo y utopía cristiana en el nacimiento de América*, Salm 33 (1986) 55-80.

de teólogos, entre los cuales sobresalieron Andrés de Valencia (1582-1645), el mexicano Juan de Ledesma (1578-1636), Diego de Santisteban (1566-1637) y el más fecundo en producción teológica, Diego Marín de Alcázar (nacido hacia 1619), declarado sostenedor de las tesis molinistas y suaristas.

Entre los dominicos, el burgalés fray Pedro de Peña († 1583), discípulo de Domingo Soto, abandonó la cátedra para misionar en Verapaz y finalmente para ser obispo de Quito. El intransigente Bartolomé de Ledesma († 1604), crítico con sus colegas que abandonaban la especulación para entregarse a la pastoral misionera, es autor de un conocido tratado *De iure et iustitia* y de un *Sumario de los siete sacramentos de la Nueva Ley*. Fray Pedro de Pavía († 1589), en medio de sus múltiples actividades como calificador del santo Oficio y examinador de libros, redactó un *De sacrosancto sacramento eucharistiae*. La lista se haría prolija, si, sólo de México, nombrásemos a Bernardo de Bazán, Diego de Arellano y Salas, Antonio de Hinojosa, Antonio del Pozo, Francisco Naranjo...

Uno de los teólogos más representativos fue el agustino fray Alonso de la Vera Cruz (1504-1584), autor de numerosas obras: un comentario al segundo libro de las *Sentencias*, otro a las epístolas de san Pablo y una *Relectio de libris canonicis* y, en el campo jurídico y moral, la *Relectio de dominio in infideles et de iusto bello*, en la que sintoniza plenamente con el que fue su profesor, Francisco de Vitoria. Otras materias ascéticas, morales y pedagógicas, son presentadas por ese erudito agustino en sus *Avisos*, dirigidos a los estudiantes una vez terminados los cursos de teología. Gracias a los trabajos del jesuita E. J. Burrus, los escritos de Alonso de la Vera Cruz son hoy accesibles y su figura ha quedado enaltecida por los teólogos americanos como defensor de los derechos humanos de los indios[75a].

No se debería olvidar la aportación de los teólogos de otras órdenes, franciscanos, carmelitas y mercedarios, y también de los del clero secular. Por otro lado, la universidad de México erigió desde el primer momento la cátedra de sagrada Escritura, ocasión para fomentar los estudios bíblicos que, sin ser de notable originalidad, respon-

75a. E.J. Burrus, *The writings of Alonso de la Vera Cruz. The original texts with english translation,* I-V, Roma-Saint Louis 1968-1976. Cf. también A. Ennis, *Fray Alonso de la Vera Cruz OSA (1504-1584). A study of his life and his contribution to the religious and intellectual affaires of early Mexico,* Lovaina 1957.

dieron a las necesidades de los fieles y de los intelectuales del lugar.

No se puede silenciar la figura del obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), activo y eficaz, conocido por su actitud en contra de los franciscanos —a los que retiró de su obispado para confiar al clero secular toda la carga pastoral— y sobre todo contra los jesuitas, a los que llegó a excomulgar. Felipe IV le hizo volver a España, donde recibió la sede episcopal de Osma. Autor de escritos ascéticos y parenéticos, la edición de sus *Obras completas* (Madrid 1762), patrocinada por Carlos III, consta de quince volúmenes infolio[75b]: abarcan también obras históricas, biográficas y políticas. El conjunto de su actividad lo coloca en un lugar destacado en la historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica: iniciado el proceso de canonización, no llegó a término a causa de complicadas incidencias, y le ha quedado sólo el apelativo de «venerable».

Mención aparte merece la literatura ascética y mística que, a pesar de empezar a partir de traducciones, conoció figuras como la del jesuita Antonio Núñez (1618-1695), profesor, consultor de la Inquisición, confesor de tres virreyes y de sor Juana Inés de la Cruz, que dejó una abundante producción ascética. Especialmente significativa para seguir la historia de la espiritualidad mexicana es su *Explicación literal y sumaria del decreto de los eminentísimos cardenales intérpretes del santo concilio de Trento* (1679), donde se muestra buen conocedor de la tradición cristiana.

Las diversas escuelas de espiritualidad, jesuítica y carmelita sobre todo, hicieron oír el eco de la euforia en que se movían en la metrópoli. La encuesta de las diversas aportaciones muestra que la mentalidad de los peninsulares y de los ultramarinos hispánicos —poco atentos a los criollos— era idéntica, predominantemente teológica, es decir, racionalmente cristiana. A pesar de las modalidades impuestas por las circunstancias, la teología universitaria y también la espiritualidad de Hispanoamérica son en general una «repetición» de las ideas exportadas desde España. Éste es su gran límite, en el que se descubren innegables condicionamientos ideológicos. Probablemente

75b. Entre las ediciones recientes de obras sueltas, cf. *Diario del viaje a Alemania*, ed. por C. de Arteaga, Madrid 1935; *El pastor de Nochebuena*, Madrid 1959; *Varón de deseos*, Madrid 1964-1965; *De la naturaleza y virtudes del indio*, ed. por J. Rojas Garcidueñas, México 1946; *Tratados mejicanos*, por F. Sánchez-Castañer, Madrid 1968 (BAE 217-218). El estudio más competente de que disponemos es el de F. Sánchez-Castañer, *Don Juan de Palafox, virrey de Nueva España*, Zaragoza 1964.

este motivo favoreció el que los estudios fuesen institucionalmente protegidos: en México se otorgaban títulos como los de las universidades de Alcalá y Salamanca, y la organización de los planes de estudio y de horarios se calcaron de lo que estaba establecido en la península. La universidad de México, a la que nos hemos limitado en esta presentación, brilló en el siglo XVI[76]; pasó el relevo de su esplendor a la de Lima, donde la cultura barroca se asentó perfectamente en el siglo XVII; en el XVIII, en Chuquisaca o Charcas se fomentó el humanismo de los jesuitas, hasta el año 1767 en que fueron expulsados.

B. LAS MISIONES JESUÍTICAS EN ASIA

I. Cristianismo y cristiandad europea en conflicto

Paralelamente a lo que ocurrió en América, los descubrimientos geográficos en Oriente se sitúan en aquella era de la historia misionera en que la cristiandad europea fomentó una actitud básicamente hostil a la adaptación y al respeto de las culturas no cristianas. Las circunstancias del siglo XV conspiraron para producir ese eurocentrismo basado en la unión entre el trabajo misionero y el poder político.

En la India, donde se empezaron a manifestar los defectos del eurocentrismo, el cristianismo se encontró ante una cultura de alto valor, más compleja que la occidental. Los problemas planteados por este enfrentamiento eran insolubles para los primeros misioneros. La mentalidad absolutista de la Iglesia se vio reforzada e incluso galvanizada por las leyes del poder político portugués[77]. La práctica pública de toda religión que no fuese el cristianismo fue prohibida, la poligamia era castigada a las galeras; ciertos sectores de la ciudad estaban prohibidos a los no cristianos. Estas leyes y decretos, promulgados en la segunda mitad del siglo XVI, revelan el peligroso tipo de eurocentrismo que prevalecía en la época. La vida cristiana se modela-

76. Cf. J. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVII y XVIII*, México 1951; J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México 1931; O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México 1950; J. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, México 1946. No hay que olvidar a R.E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México 1981.

77. Cf. R. Cote, art. cit. en la nota 34.

ba, incluso en sus detalles, según la de Portugal. Los convertidos eran portugalizados, obligados a tomar nombres portugueses, a observar costumbres portuguesas. El clero indígena recibía una educación enteramente calcada en el modelo europeo. Además, era tratado como un clero de segunda categoría. En una palabra, las formas occidentales del cristianismo se impusieron como universalmente normativas.

Después, en el paso de la India al Japón y China, la evangelización tiene lugar sin el concurso de las potencias coloniales europeas. Hay que reconocer, en los testimonios de san Francisco Javier, en el de los jesuitas Alessandro Valignano, Matteo Ricci, Roberto De Nobili y de muchos más, la lucha del cristianismo en contra de la cristiandad. De todos modos, ésta triunfará, por lo menos en la cuestión de los ritos (por la bula *Omnium sollicitudo* de 12 de septiembre de 1744, Benedicto XIV condena los ritos de la India, y ya en 1742 se pronunció contra los ritos chinos). En este conflicto se manifiesta claramente que el cristianismo romano se identificó con la cultura latina y que se tendrá que sufrir todavía por liberar el evangelio de la cultura europea y del régimen monárquico de la cristiandad[78].

II. Diversas perspectivas misioneras: cuestiones pastorales y cuestiones rituales

Los primeros misioneros portugueses, pertenecientes a las órdenes mendicantes, no daban mucha importancia a los medios humanos de evangelización. Confiados en que la gracia suscitaría las conversiones y protegidos por el poder colonial, descuidaban la atención al mundo cultural en el que predicaban. Exportaban la doctrina recibida en Europa y la presentaban en todo su rigor, tanto en el dogma como en la moral, y también en la liturgia donde se aplicaban materialmente sin excepción las rúbricas occidentales totalmente ininteligibles en aquel ambiente. La conversión, además, tenía que consistir en una renovación total, interna y externa, que comportaba el abandono de muchas costumbres tradicionales en una sociedad muy alejada de las tradiciones de la Europa cristiana.

78. Cf. E. Dussel, *Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente*, Conc 164 (1981) 80-89, discutible quizá a causa de una excesiva claridad, simplificadora de la problemática planteada.

Aunque el contraste entre los mendicantes y los jesuitas no fue tan marcado como a veces se ha presentado, ni todos los jesuitas fueron tan abiertos (la actitud abierta se generalizó, sobre todo en China en el siglo XVIII), podemos afirmar —cediendo a cierto simplismo— que los jesuitas siguieron una línea propia, sobre todo en sus empresas en el Extremo Oriente, ya antes de que llegasen allí misioneros de otras órdenes. En el Japón la adaptación fue claramente recomendada a todos los jesuitas por el padre Alessandro Valignano, visitador de las misiones jesuíticas. El ejemplo de China es paradigmático. Después de conseguir entrar en el país, el padre Michele Ruggieri y su discípulo Matteo Ricci se fijaron unas normas bien definidas: profesar un gran aprecio por los usos y las tradiciones de la sociedad en que se hallaban; usar de gran prudencia al hablar con los doctos del país; no insistir en la superioridad del evangelio sobre la doctrina de Confucio; valorar la ciencia como el medio más eficaz para la evangelización de las clases cultas; respetar las leyes imperiales y, por tanto, no predicar el evangelio en público sino sólo en privado. No se puede olvidar, en el caso de Ricci, que era un humanista del Renacimiento tardío, que había armonizado e integrado la fe, las ciencias, las artes. Se había inspirado en los filósofos estoicos para animarse en la práctica de las virtudes cristianas. Por ello quería presentar un mensaje global, religioso y espiritual ciertamente, pero también humano y científico. Aportó una espiritualidad y también una cultura. Causó impacto la impresión de su famoso mapamundi: aportaría a China muchos conocimientos. Ricci se presentó como uno de esos doctores de Occidente, versados en matemáticas, en astronomía, en álgebra y en otras ciencias, lo cual daba credibilidad a su mensaje religioso.

Es obvio que tal planteamiento misionero le tenía que causar enemigos, que vieron en su obra humanista y científica (relojes, mapas, y todo lo demás) un simple medio para captar a los chinos[79].

Las dificultades no provinieron únicamente de los chinos, sino también de los recién llegados misioneros mendicantes, defensores de otros métodos evangelizadores. Las objeciones se formularon en dos frentes. Un primer grupo englobaba cuestiones pastorales, como no exigir la observancia de las leyes eclesiásticas bajo pena de pecado

79. Véase la importante obra de J. Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*, París 1982; cf. la recensión de F. Aubin, «Archives de Sciences sociales des religions» 56.2 (1983) 169-173.

mortal, o el método de administración de sacramentos o el silenciamiento de la historia de la crucifixión[80]. Sin embargo, en el curso de las controversias un segundo grupo de cuestiones, las de los ritos, monopolizó la atención: un problema de carácter esencialmente práctico se convirtió en una polémica especulativa, llena de incertidumbres[81]. Los jesuitas consideraron que las ceremonias en honor de Confucio y de los antepasados, muy arraigadas en el ambiente, sólo tenían un carácter civil. La cuestión fue llevada a Roma, al santo Oficio, que decidió en contra de los jesuitas. La decisión, confirmada después por Clemente XI (1704), reactivó la animadversión que sentían por la Compañía sus enemigos, sobre todo los jansenistas[82].

Allí donde hay un conflicto entre la pureza de la doctrina y el principio de adaptación, la Iglesia oficial, que no admite compromiso en materia de fe, sigue el camino seguro. Es lo que pasó en la situación creada por la cuestión de los ritos. La oscuridad en torno a sus orígenes, la contradicción entre las ideas sobrenaturales que parecían implicar y el materialismo profesado por muchos de sus fervientes adeptos, la dificultad de saber hasta qué punto el pueblo los interpretaba en

80. G.H. Dunne, *Chinois avec les chinois*, París 1964, p. 311-313, y J. Gernet, o.c. en la nota anterior.

81. G.H. Dunne, o.c. en la nota anterior, p. 318-340. La cuestión de los ritos se había suscitado también en el ámbito malabar; véase una buena síntesis en H. Bernard-Maître, *La cuestión de los ritos chinos y malabares*, Conc 27 (1967) 76-92. En el asunto de los ritos malabares ejerció un gran papel el erudito y liberal jesuita gerundense Francesc Ros (cf. J.M. Barnadas, en *Gran enciclopèdia catalana* 12, Barcelona 1978, col. 744), que no pudo impedir que el sínodo de 1599, reunido en Diamper por el arzobispo de Goa, Aleixo de Menezes, impusiera a la archidiócesis india de Angamala las reformas que Carlos Borromeo había introducido en Milán. En unos contextos tan heterogéneos «es engañarse pensar que el sínodo romanizó la liturgia malabar o que en una apreciable parte la asimiló al rito romano»: E. Tisserant, *Eastern christianity in India: a history of the syro-malabar church from the earliest time to the present day*, Westminster 1957, p. 56-68.

82. Cf. F. Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIème et XVIIIème siècles*, Lovaina-París 1962. Sobre las reacciones en contra de los jesuitas, el padre Congar escribía: «Se ha advertido muy acertadamente que la diferencia entre los jansenistas, aferrados al texto de san Agustín, doctor de la predestinación y la gracia, y los jesuitas, muchos de los cuales conocían la India, la China y el Japón, era una ignorancia o un conocimiento de pueblos no cristianos. Y poco importa que los jesuitas, al principio, cediesen a un optimismo quizá ingenuo y a una necesidad de "concordismo" que les hacía encontrar los misterios mismos de la fe cristiana en las creencias chinas o japonesas. Poco a poco se iban imponiendo consideraciones nuevas» (Y. Congar, o.c. en la nota 33, p. 390).

sentido supersticioso, todo ello hacía el problema particularmente complejo. Los jesuitas, no sin discusiones, y después de un tanteo en profundidad, llegaron a la conclusión de que, con las oportunas precauciones, los cristianos podían ser autorizados a practicar al menos algunos de esos ritos, sin comprometer la integridad de la fe. Pero, como hemos dicho, Roma consideró que los riesgos eran demasiado grandes. Con ello se cerraba un importante intento de adaptación del cristianismo al mundo oriental.

III. San Francisco Javier (1506-1552)

Francisco Javier, navarro, estudió en la universidad de París, donde conoció a Ignacio de Loyola, con quien en 1534, en Montmartre, emitió el voto de consagrarse a Dios. En 1539 participó en las discusiones que condujeron a la fundación de la Compañía de Jesús. Designado por Ignacio para la India, para la que Juan III, rey de Portugal, le había pedido misioneros en orden a la conversión de los pescadores de perlas paravares, Javier desembarcó en Goa en 1542. Empezó conformándose con los métodos simples de la evangelización[83], según los esquemas aceptados en el período anterior al concilio de Trento. De Goa pasó a las islas Molucas y en 1549 llegó al Japón, donde pensó penetrar en China, proyecto no realizado porque la muerte, acaecida en la isla de Sânza, delante de Cantón, se lo impidió (1552).

Francisco Javier tiene el gran mérito de haber fundado las misiones jesuíticas en el Extremo Oriente, aunque actualmente no se oculten los límites de su metodología misionera; eran fruto de su superficial conocimiento de las lenguas indígenas y de la aversión a las religiones del país, cuya espiritualidad profunda no comprendió[84].

El cristianismo había penetrado en un contexto sociocultural muy acabado; no sorprende que sus exigencias sociales y culturales influyesen, no sólo en los contenidos de la creencia y en las expresiones

83. Además de las clásicas biografías de G. Schurhammer, *Vida de san Francisco Javier*, Bilbao 1936, y *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, Friburgo de Brisgovia 1955, cf. H.A. Chappoulie, *La stratégie missionaire de saint François Xavier*, «Études» 275 (1952) 282-302. Para un conocimiento completo de la bibliografía aparecida hasta 1952, véase J.M. Azcona, *Bibliografía de san Francisco Javier*, Pamplona 1952.

84. Cf. P. Aoyama, *Die Missionstätigkeit des heiligen Franz Xaver in Japan aus japanischer Sicht*, Steyl 1967.

religiosas, sino también en el modo de organización eclesiástica. Los grupos conservaron las prácticas tradicionales específicas que tanta importancia tienen en la definición de su propia identidad. Desde el punto de vista religioso, los sincretismos producidos cumplieron la doble función de regular las relaciones con la naturaleza y de preservar la unidad grupal. Una de las razones del éxito del cristianismo fue la de aparecer como capaz de obrar sobre los elementos de la naturaleza (enfermedades, epidemias, sequías, inundaciones, etc.).

La correspondencia epistolar de los jesuitas muestra la importancia que en este terreno adquirió el culto del santo patrono que había sustituido a la divinidad tradicional. Entre los paravares, el agua bendecida por san Francisco Javier tenía virtudes milagrosas. El análisis del conjunto de prácticas en uso muestra que se trataba de formas religiosas tradicionales que quedaban sustituidas por elementos procedentes del cristianismo, favorecidos por los agentes religiosos oficiales[85].

Fundamental para el conocimiento de Javier, de su actividad y de su figura espiritual es su epistolario[86]. Los detalles que él mismo ofrece son completados por lo que dicen sus hermanos jesuitas, en las informaciones aportadas generalmente en las primeras biografías[87]. Javier no fue un intelectual dedicado a escribir (escribió contra los doctores de la Sorbona, que más pensaban en sus disputas que en servir a Dios y las almas); quizá por falta de reposo y de tiempo a causa de su temperamento activo, más propenso a la acción que a la reflexión creadora, su producción se limita a un epistolario, bastante rico, sin embargo, para revelarnos la profundidad de su espíritu. El padre De Guibert no dudó en calificarlo de *místico* que gozaba de la contemplación infusa[88], y el padre Léon-Dufour analizó cuidadosamente los textos de Javier como expresión de un itinerario interior

85. F. Houtart y G. Lemercimer, *Religión y estructuras sociales*, Conc 151 (1980) 40-48.

86. G. Schurhammer-I. Wicki (dir.), *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, 2 vol., Roma 1944-1945 («Monumenta historica Societatis Iesu» 67-68): la introducción trata de la espiritualidad de Javier y de su influencia, de las primeras ediciones de sus obras. Esta edición fue traducida al castellano por F. Zubillaga, *Cartas y escritos de san Francisco Javier*, Madrid 1953 (BAC 101).

87. J. Wicki (dir.), *Documenta indica*, vol. 1-3, Roma 1948-1954. Se puede recurrir también al proceso de canonización, recogido en *Monumenta xaveriana*, Madrid 1912 («Monumenta historica Societatis Iesu»), p. 173-679.

88. *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma 1953, p. 167 y 558.

nada común[89]. El temperamento de Javier, caracterizado por el padre Iriarte de «emotivo, activo, de función secundaria o apasionado»[90], podría haber ayudado al desarrollo vigoroso de su espiritualidad.

Dicha espiritualidad, centrada en la confianza en Dios y en el amor de Cristo y de la cruz, está en total armonía con la orientación ignaciana[91]. De ésta aprendió Javier el celo por las almas, verdaderas «imágenes de Dios», a las que quiso servir *ad maiorem Dei gloriam*. Este sentido apostólico se manifiesta también en los consejos dados a sus compañeros, fruto de una experiencia creyente sin la que su actividad lo habría dispersado engañosamente.

Para comprender que, después del siglo XVI, Javier se convirtió en el ideal del misionero en tierras «paganas», basta con tener presentes las numerosas ediciones y traducciones de sus cartas, la bibliografía en torno de su figura; en lo que se refiere a España, su presencia en la literatura es síntoma de una gran popularidad en la que «la intención devota y de edificación absorbía en general la atención literaria»[92].

IV. Alessandro Valignano (1539-1606) en el Japón

En el Japón, la penetración cristiana, iniciada por Francisco Javier, fue desarrollada por el jesuita italiano Alessandro Valignano. Fue nombrado visitador de las misiones de los jesuitas en el Extremo Oriente, en tiempo del padre Ricci. No podemos dudar en llamarlo, como hace el mismo padre Ricci, «el padre de la misión de China» y en decir que, si no hubiese habido Valignano, no habría habido Ricci. Valignano sentía un gran respeto por la «otra» cultura, con una *acomodación* extrema a la manera de vivir, a los vestidos, a la comida,

89. *Saint François Xavier. Intinéraire mystique de l'apôtre*, París 1953; M. Olphe-Galliard ha objetado que el sugestivo itinerario señalado por el padre Léon-Dufour tiende a ser una reconstrucción artificial, no basada lo bastante en los textos, por ejemplo en lo referente a la soledad absoluta o a la gradación de las luces recibidas; cf. RAM 31 (1955) 106-107.

90. *Francisco Javier visto por la psicología*, AHSI 22 (1953) 5-37.

91. Cf. I. Iparraguirre, *Los Ejercicios espirituales ignacianos, el método misional de san Francisco Javier y la misión jesuítica de la India en el siglo XVI*, «Studia missionalia» 5 (1950) 3-43; íd., *Espiritualidad apostólica de san Francisco Javier*, Man 24 (1952) 281-298; F. de Urmeneta, *Ascetica Xaveriana. Reminiscencias de los «Ejercicios» en las cartas de Javier*, Man 24 (1952) 265-279.

92. Cf. I. Elizalde, *San Francisco Xavier en la literatura española*, Madrid 1961.

a la etiqueta... Los fundamentos misioneros puestos en el Japón impidieron a Valignano seguir su programa. China, en cambio, era un país por estrenar, y allí intentó aplicar su «política» partiendo de cero. Con este fin llamó a Ruggieri y más tarde a Ricci a Macao, con la orden de aprender el chino. Inmediatamente les ordenó entrar en China como bonzos, según su experiencia en el Japón.

Valignano fue un apasionado defensor del principio de la adaptación a las costumbres de quienes tenían que ser evangelizados. Hacia 1583 compuso un ceremonial para los misioneros del Japón, que revela su voluntad de liberar de tradiciones europeas la acción misionera y de insertarla vivamente en las tradiciones locales[93]. Si querían conseguir buenos resultados en su apostolado, los misioneros del Japón tenían que adoptar los usos del país. Ya que la sociedad japonesa estaba rigurosamente jerarquizada y las relaciones entre las clases eran reguladas por un ceremonial preciso, los misioneros debían adaptarse al mismo. Para ayudar a insertarse en la sociedad local, Valignano escribió su ceremonial, que subraya sobre todo el principio de la *adaptación en el plano externo y formal*[94].

V. Matteo Ricci (1552-1610) en China

Haber atravesado una frontera cultural, China, con el evangelio es el mérito del padre Ricci, reconocido por todos. La pregunta que surge es: ¿cómo lo hizo? Si hubo «técnica», no reveló su secreto. Ricci parece haber creído con todas sus fuerzas en la posibilidad de una circulación del espíritu entre las culturas. Escogió apoyarse en la amistad, no en la autoridad. Gracias a él, la historia del evangelio en China no empezó con violencia[95].

93. La edición crítica del *Cerimonial*, escrito en portugués, fue llevada a término por el padre J.F. Schütte, el cual le añadió una versión italiana y una amplia introducción: Alexandro Valignano, *Il cerimoniale per i missionari del Giapone*, Roma 1946.

94. Entre la bibliografía sobre Valignano, cf. P. D'Elia, *Il padre Alessandro Valignano*, en *I grandi missionari*, Roma 1949, p. 119-170; íd., *Fonti Ricciane* I, Roma 1942, p. LXXXVI-XCVII; J.F. Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätse für Japan (1573-1583)*, Roma 1951.

95. Cf. P. Beauchamp, *L'image de Ricci à la question. Le colloque de Paris en novembre 1982*, RSR 72 (1984) 11-76; las actas del coloquio fueron publicadas con el título *Un rencontre de l'Occident et de la Chine: Matteo Ricci*, París 1983.

Matteo Ricci nació en Macerata (Italia) en 1552, el mismo año que Francisco Javier moría en una pequeña isla de la costa china, en espera de entrar en el país. Ricci y su maestro y compañero, el padre Ruggieri, italiano como él, consiguieron entrar. Llegado a China desde Macao, en 1582, Ricci vistió el hábito de los monjes budistas, que le otorgó un estatuto social y le facilitó los contactos apostólicos. Al acercarse a Pequín, a partir de 1589, tomó el hábito de los intelectuales confucianos y se entregó al estudio de los clásicos chinos; así pudo trabar amistad con personajes más instruidos e influyentes y adquirir un nombre prometedor. Pero en Pequín, donde residió desde 1601 hasta su muerte, en 1610, renunció a esperar la conversión en masa de China; discutiendo de moral privada y política más que de religión, se limitó a constituir pequeñas comunidades cristianas, en las que el evangelio pudo arraigar en las tradiciones del país[96].

Había tres puertas para entrar en la cultura china: el confucianismo, el taoísmo y el budismo. Escogió el confucianismo, que profundizó con la intención de conocer en qué terreno caería la palabra de Dios. Se hizo totalmente receptivo, lo cual explica que tuviera tantos amigos. Ricci siguió así el camino de la encarnación: no tomó la doctrina cristiana en su formulación eclesiástica, si es lícito hablar así; buscó los elementos más aceptables para los chinos. Con este fin, volvió al pensamiento confucianista más antiguo y, para él, más puro, con la noción de «naturaleza humana», a partir de la cual empalmaba con la moral tradicional de China, que le serviría de plataforma para la presentación del misterio cristiano. Esta presentación, además, no la hizo primariamente por la predicación, sino por la relación; de ahí la importancia de la amistad. Ricci escribió un tratado sobre la amistad, *De amicitia*, sabiendo que con un tema así tocaría el corazón de sus amigos.

Por dicho camino, Ricci recurrió al núcleo de la revelación: no una revelación objetivada en palabras, sino una revelación que brota como

96. J. Shi Hsing San, *Les étapes de l'itinéraire de Ricci en Chine*, RSR 72 (1984) 17-26; íd., *Matteo Ricci, médiateur entre l'Occident et la Chine*, «Lumen vitae» 39 (1984) 279-290; Y. Raguin, *Un exemple d'inculturation: Matteo Ricci*, ibíd., 261-277. La historia de la misión de Ricci se halla en una obra, inédita durante mucho tiempo, publicada por P. Tacchi Venturi, *Opere storiche del padre Matteo Ricci, I. Comentari della Cina*, Macerata 1911, y reeditada por P. D'Elia, *Storia della introduzione del cristianesimo in Cina*, 3 vol., Roma 1942-1949. El segundo volumen de Tacchi Venturi contiene el epistolario, Macerata 1913.

una fuente en el corazón de la naturaleza humana. A partir de la revelación «natural» de Dios intentó acompañar a los chinos hasta la revelación tal como se dio en el mundo judeo-cristiano. Esta actuación no permite considerar al padre Ricci entre los profetas de la palabra: no elaboró teoría alguna de la evangelización ni de lo que hoy llamamos «aculturación»; fue un profeta de acción y un precursor. Lo que contó en su *Diario*, es la introducción del evangelio en China: y no teorizó sobre esa acción. Quien empezó a elaborar su pensamiento apostólico fue el primer editor de su *Diario*, un jesuita belga, Nicolás Trigault; se le reprocha haber interpretado a su manera, en orden a las necesidades de sus lectores de Occidente, los puntos más importantes de la obra del padre Ricci[97].

Ricci no era un teólogo, sino un misionero. A medida que descubrió mejor el terreno, dio una solución provisional, pero acertada, al método misionero, fruto de una clara conciencia de que no se podían promover conversiones en masa. En tales condiciones, influyó en pequeños grupos que, por el hecho cristiano, no tenían que faltar a la lealtad hacia su país. Lejos de repudiar sus tradiciones nacionales, el evangelio de Jesucristo mostraba todo su valor y alcance[98].

Al final de su vida se dio cuenta de que la «gran muralla» que separaba China del cristianismo era (como diríamos hoy) de naturaleza «antropológica». La disparidad cultural impedía a los misioneros encontrarse con el pueblo chino, para aportarle el evangelio. A la luz de esta convicción se pueden explicar sus trabajos para aprender la lengua y la literatura chinas, y también para enseñar y difundir las ciencias occidentales. No podemos olvidar que Ricci, formado en la atmósfera del Renacimiento, se hallaba más cómodo en el humanismo chino que en el mundo religioso budista. Al final, se presentó como un intelectual, y no por táctica, sino porque era un verdadero humanista. Le parecía que así podía llegar al emperador, para obtener el

97. El texto del diario de Matteo Ricci, en italiano, fue publicado por el padre Pasquale D'Elia, en *Fonti Ricciane*, Roma 1942-1949. Este texto había sido traducido al latín, con adiciones y cambios notables, por el padre N. Trigault. La versión francesa de la obra del padre Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1592-1610)* fue reimpresa por Desclée de Brouwer, 1978.

98. Expone con claridad la opción de Ricci y de los misioneros jesuitas en China, J. Bettray, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci in China*, Roma 1955; cf. también F. Bortone, *Matteo Ricci, il «saggio d'occidente»*, Roma [illegible]; G.H. Dunne, o.c. en la nota 80.

permiso de anunciar el evangelio, aunque no se había formado ninguna idea precisa sobre el modo de evangelización de China. Lo más importante para él era ser aceptado y recibido, y no sólo escuchado.

VI. Roberto De Nobili (1577-1656) en la India

Los métodos de evangelización netamente europeos y muy poco respetuosos de las tradiciones de la India, depauperados todavía más a causa de la conducta de los portugueses, explican la precariedad de los resultados misioneros en la India y en especial en el Maduré, donde un jesuita portugués, el ex militar Gonçalvo Fernandes, no lograba las deseadas conversiones. Al ser sustituido por el inteligente jesuita italiano Roberto De Nobili, se inicia un gran avance en la historia de las misiones[99].

Siempre el problema de la adaptación. De Nobili se percató de que la India no se abriría al cristianismo, si éste no abandonaba los conceptos sociales occidentales. Por ello se aplicó al estudio de las lenguas locales y adoptó la costumbre del lugar en el vestido y la comida; estudió los textos sagrados de los Vedas, tradujo al sánscrito el catecismo de Bellarmino, sostuvo discusiones públicas con bramanes y doctores, insistiendo primeramente en las verdades de orden natural (la existencia de Dios, la creación del mundo, la inmortalidad del alma...), para presentar después las verdades del cristianismo. Su sensibilidad ante el rígido sistema de castas y la delicadeza de su trato social le hizo capaz de moverse entre las clases altas y los otros estratos inferiores que abarcaban la mayoría de la población. Tenido en gran estima, se convirtió en un maestro espiritual (*guru*), consultado en todo momento. Entre los problemas que se le plantearon estaba la cuestión de saber si, por causas religiosas, tenía que prohibir a sus bramanes conversos usar los signos de su casta; De Nobili no lo creyó oportuno, ya que los signos podían ser entendidos en un sentido civil, libre de toda superstición religiosa. De este modo mostraba a los indios que, al abrazar la fe cristiana, no se convertían en *pranguis*, es decir, pertenecientes a una casta ínfima, sino que permanecían en su propia casta.

99. Cf. P. Dahmen, *Un Jésuite brahme*, Lovaina 1925; M.E. Modaelli, *De Nobili*, Brescia 1950; A. Rocaries, *R. de Nobili S.J. ou le «Sannyasi» chrétien*, Toulouse 1967.

Este método de evangelización provocó la oposición de algunos misioneros, entre ellos la del anciano padre Fernandes, que acusó a De Nobili de prácticas idolátricas. Tales acusaciones no quedaron sin respuesta. El mismo De Nobili respondió con un documento conocido con el nombre de *Apologia* (1600)[100], en el que defiende su método diciendo que los signos adoptados son signos distintivos de la casta de los bramanes y que no tienen significación religiosa sino social. Después de una serie de incidencias, de fuerte repercusión en la India, la controversia se resolvió con la intervención del papa Gregorio XV, en la constitución apostólica *Romanae Sedis* (1623), favorable a la posición de De Nobili. Esta resolución tan esperanzadora no tardaría en verse ofuscada por otra resolución romana: la referente a los ritos malabares, que perjudicaría la causa de la adaptación defendida con tanta energía por De Nobili[101]. Probablemente es cierto, como se tiende a pensar hoy, que la querella de los ritos no fue la causa principal ni la decisiva del fracaso cristiano en la India, como tampoco lo fue en China. Pero el problema ritual no dejaba de ser un aspecto de la evangelización y aumentaba el paquete de aquellas cuestiones fundamentales que no acababan de dirimirse, en espera de las decisiones romanas, siempre tendentes a la uniformidad contrarreformista. La fidelidad de los misioneros vería rebrotar los problemas de la adaptación hasta hoy, en que asistimos a una interpelación al cristianismo occidental más radical que en aquel momento histórico[102].

VII. La presentación en Europa de las misiones jesuíticas[103]

Los hechos y las gestas de los misioneros jesuitas esparcidos por el mundo fueron conocidos en Europa. Una red de contactos, a través

100. La *Apologia* fue publicada por vez primera por P. Dahmen, que acompañó el texto latino con una traducción francesa: R. De Nobili, *L'apôtre des Brahmes. Première apologie, 1610*, texto inédito latino traducido y anotado por el padre Dahmen de la Misión de Maduré, París 1931.

101. Cf. nota 81; véase, además, J. Gelineau, *Tradición, creación, cultura*, Conc 182 (1983) 171-185.

102. Cf. R. Panikkar, *Sobre l'hinduisme i el cristianisme: una qüestió de vida cristiana*, QVC 114 (1982) 54-72; íd., *El somni d'una Església índia*, QVC 131/132 (1986) 174-199.

103. Cf. J. Masson, en *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, París 1974, p. 141-146.

de un comercio epistolar bien establecido, permitía valorar los trabajos, los sufrimientos y los éxitos de los que trabajaban por la difusión del evangelio. Había una correspondencia oficial (las *relaciones anuales*) de las diversas misiones y las cartas dirigidas a los superiores provinciales de Europa, además, naturalmente, de las cartas privadas, abundantes y cálidas. Estas cartas eran copiadas y distribuidas por todas partes, y en los refectorios de las casas de Europa eran leídas públicamente con avidez. Desde la primera carta publicada de san Francisco Javier (París 1545) hasta las célebres colecciones, como las *Lettres édificantes et curieuses* (34 vol., París 1703-1776), traducidas pronto al castellano[104], las informaciones no faltaron. Hay que pensar también en los libros propiamente dichos, en que se presentaba la obra de la Compañía en su amplitud: en el primero de ellos, el voluminoso y eufórico *Imago primi saeculi*, publicado en 1640 bajo la dirección del conocido hagiógrafo Jean Bolland, para conmemorar el primer centenario de la fundación de la Compañía, el lugar concedido a las misiones es notable. También se debe señalar la exaltación de los misioneros que tenía lugar en los colegios de jesuitas, donde se había creado un ambiente «misionero», a través de las obras de teatro, género que espera un estudio concienzudo[105]. Todo este conjunto quedaba confirmado con la presencia testimonial de los misioneros que volvían a Europa (alguno incluso mutilado por las torturas), los cuales podían explicar las vivencias que forzosamente impresionaban la imaginación de los jóvenes y les estimulaban a una generosidad indiscutible.

No es exagerado pensar que dicho intercambio debía favorecer también las misiones en Europa, a la manera apuntada por Louis Perouas en cuanto al siglo XVII francés[106]. Sin duda, el paralelismo cronológico entre misiones exteriores y misiones interiores corresponde al primer florecimiento de la reforma católica en Francia. Está

104. *Cartas edificantes y curiosas escritas de las misiones extranjeras por algunos misioneros de la Compañía de Jesús,* traducidas del francés por Diego Davin, S.J., Madrid 1753-1757.

105. F. Segura ha anunciado ya este estudio, que abarcará los aspectos pedagógico, literario, pastoral y formal: cf. *El teatro en los colegios de los jesuitas,* «Miscelánea Comillas» 43 (1985) 291-327. En cuanto al tema de las misiones, y concretamente a la figura de san Francisco Javier, cf. I. Elizalde, o.c. en la nota 92, p. 107-189.

106. L. Pérouas, *Missions intérieures et missions extérieures françaises pendant les premières décennies du XVIIème siècle,* «Parole et mission» 27 (1964) 644-659.

claro que los promotores de los dos movimientos unieron en una misma visión teológica misión interior y misión exterior: ambas tienen como origen la misión del Hijo de Dios, venido a salvar a los hombres. En el plano teológico, sólo hay una misión. El problema es menos simple, cuando se baja al terreno de las concepciones pastorales. Al margen de las diferencias comprensibles —a causa de la diversa situación cultural, religiosa y política— es posible indicar un punto de partida muy decisivo. Ninguna frase del evangelio fue tan apreciada por los pioneros de las misiones en el Extremo Oriente así como por los de las misiones de Francia como la del *evangelizare pauperibus*. En esta divisa, Vicente de Paúl coincide con Francisco Javier. Si la misión es evangelización, queda determinada por la situación de pobreza. Esto vale tanto para los paganos de la India o de China, como para los protestantes alejados de la verdadera Iglesia, como para los católicos desprovistos de enseñanza religiosa.

Capítulo sexto

EL «GRAND SIÈCLE» DE LA ESPIRITUALIDAD FRANCESA

I. De la preponderancia española a la preponderancia francesa

En el campo de la espiritualidad, como en el de la política, asistimos durante el siglo XVII al paso de la preponderancia española a la francesa[1]. Surge en Francia, agotada por las guerras de religión, una extraordinaria renovación de la vida cristiana, que quedará marcada por la vigorosa huella de grandes maestros espirituales. Aunque cada uno de ellos tiene su propia personalidad y su propio carisma, todos coinciden en estimular al hombre para que se entregue sin reservas a Dios y no tienen miedo de proponer este ideal a todos sus contemporáneos, sea cual fuere su estado de vida. La santidad que predican y que viven se despliega en el mismo corazón de la vida cotidiana. En ellos, no hay divorcio entre fe y vida, entre evangelio y realidades terrenas; no hay disociación entre el amor a Dios y el amor al prójimo.

Analizar ese «gran siglo» exigiría una gran atención, no sólo hacia los aspectos doctrinales, sino también hacia los sociales y psicológicos[2]. Dichos aspectos explicarían mejor de qué modo cierto cansancio, provocado por las guerras de religión, empalmaba con una actitud de desinterés y escepticismo ante las grandes cuestiones trascendentales; así se explica la aparición de los «libertinos»: éstos, conocidos como «espíritus fuertes» y después como *librepenseurs*, iban minando

1. L. Cognet, *La spiritualité moderne, I. L'essor: 1500-1650*, en *Histoire de la spiritualité chrétienne* 3, París 1966, p. 233-495.

2. Cf. A. Dodin, *La espiritualidad francesa en el siglo XVII*, en B. Jiménez Duque y L. Sala Balust (dir.), *Historia de la espiritualidad* II, Barcelona 1969, p. 437-444.

las creencias oficialmente vigentes, tanto en el campo religioso como en el filosófico. Se extendió un movimiento de descristianización y frivolidad ética contra el que se opuso la Iglesia: la figura grave de Pascal y el rigorismo jansenista son la expresión extrema de tal oposición. No la única. La situación de la Iglesia, afectada por la crisis de la reforma y la lucha calvinista, había desembocado en un despertar vigoroso y generalizado como imperiosa reacción a un estado de cosas muy insatisfactorio. A la decadencia moral e intelectual del clero, se añadió el poder económico que colocó a la Iglesia en un nivel poco evangélico, aunque socialmente influyente y atractivo[3]: el número de sacerdotes y religiosos era elevado, aunque los móviles de muchas vocaciones eran los de una promoción social más que los de un servicio eclesial. Este ambiente decadente tenía que provocar una reacción, un poco por todas partes, que se canalizó en los libros de piedad en lengua francesa, a lo largo de todo el siglo XVI, a pesar de que las guerras de religión no favorecían una producción y una difusión demasiado amplias[4]. Al margen de los abusos y de los escándalos, la piedad se mantuvo viva y tuvo suficiente fuerza para desembocar en el «gran siglo francés», más reflexivo y moralizador que creativo.

Con Urs von Balthasar podemos decir que la riqueza espiritual de ese momento aparece en los «puros sistemas de trascendencia dialogal, que buscan la purificación crítica y la iluminación del espíritu y del corazón, para terminar en una última apertura trascendental y en una disponibilidad total a Dios»: el abandono, la indiferencia, la humildad del amor que acepta el sufrimiento son el acto supremo del hombre para con Dios. Los rasgos negativos se revelan en que dicha experiencia religiosa se expresa en una retórica pesada, en comparaciones refinadas, en «direcciones de conciencia» mutuas, reveladoras de un psicologismo que «desplaza a menudo los acentos de un modo imperceptible y transforma el puro *hacia Dios* de Ignacio en reflexiones sobre la trascendencia»[5]. Inconscientemente se va derivan-

3. Roland Mousnier, *Histoire générale des civilisations. Les XVIème et XVIIème siècles*, París 1954, p. 152-156. Sobre los desórdenes económicos y la agitación social de principios de siglo, cf. G. Pagès, *Autour du grand orage: Richelieu et Marillac, deux politiques*, «Revue historique» 179 (1937); B. Porchnev, *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1640*, París 1963.

4. Puede ser útil el repertorio de J. Dagens, *Bibliographie chronologique de piété et de ses sources (1501-1610)*, París 1952.

5. H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix* IV-2, París 1982, p. 169.

do hacia el narcisismo, y en el ámbito jansenista la reflexión sobre la predestinación y la elección personal causan lamentables desviaciones. Por todo ello, se ve en ese indiscutible y meritorio florecimiento espiritual una anticipación de un declinar, propio de la misma gloria exuberante, pero frágil, del barroco. Sin embargo, se impone una constatación, importante para esta nuestra historia: «el progreso teológico más fructífero para el futuro se realiza fuera de las escuelas. Una santa Teresa de Jesús, un san Juan de la Cruz, una Marie de l'Incarnation y, en otro medio social, un Bérulle, un Olier, continúan la obra de los místicos de la edad media y, sin pretenderlo, contribuirán al enriquecimiento del pensamiento cristiano más eficazmente que los teólogos propiamente dichos»[6].

II. Hacia los grandes «sistemas originales»

Las obras de espiritualidad extranjeras tuvieron mucho éxito en el siglo XVI francés. En la base, gracias a las traducciones latinas de los cartujos de Colonia, estaban las obras del pseudo Dionisio; de los renano-flamencos, pronto se tradujo a Enrique Herp (1549) y, a partir de 1553, a Louis de Blois, abad benedictino de Liessies. A principios del siglo XVII aparecieron las obras más importantes: en 1602 la *Perla evangélica* y en 1606 *Las bodas espirituales* de Ruysbroek, con versiones francesas del cartujo dom Beaucousin. A partir de 1572 se traducen numerosos escritos de fray Luis de Granada, y de Juan de Ávila en 1586; las versiones de santa Teresa no llegarán hasta 1601, y las de san Juan de la Cruz en 1621. Los italianos entraron también en el ambiente francés. En 1595, *Il combattimento spirituale* del teatino Lorenzo Scupoli[6a] y, en 1598, la vida y las obras de santa Catalina de Génova; en 1600, la *Pratica dell'orazione mentale*, del capuchino Mattia Bellintam da Salò.

Estas fechas y estos títulos caracterizan las tendencias al misticismo que se producen en la segunda mitad del siglo XVI. Por un lado, van acompañadas por un gusto apasionado y casi enfermizo por los fenómenos extraordinarios de la vida mística; además, las posesiones

6. H. Rondet, *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966, p. 240.

6*a*. Edición crítica, con introducción de M. Spinelli, Milán 1985.

diabólicas suscitan un verdadero interés, que lleva a trágicas historias, de las que la de Loudun es sólo un ejemplo[7].

Entre las figuras principales sobresale Mme. Acarie (1556-1618), presente en la introducción de los Carmelos teresianos en Francia y que moriría carmelita con el nombre de Marie de l'Incarnation[8]. Su misticismo, influido por los renano-flamencos y también por Louis de Blois, sus éxtasis y su santidad reunió a su alrededor a un grupo de espirituales —entre los que estaba presente el joven Bérulle—, llamado a convertirse en el punto de partida de la renovación religiosa de comienzos del siglo XVII francés y que se prolongaría a lo largo de todo el siglo. La piedad de dicho grupo potencia una síntesis que, sin ser original, se orienta hacia la llamada mística abstracta o mística de las esencias. Cristo es el único camino de acceso a Dios, que conduce a una unión directa y sin intermediario con la esencia divina: la misma humanidad de Cristo quedaría superada. De este grupo, el autor más destacado es el capuchino inglés Benoît de Canfield (aunque Canfeld es la forma que ha prevalecido) (1562-1610)[9], que publicó su *Règle de perfection contenant un abrégé de la vie spirituelle réduite à ce seul point de la volonté de Dieu* (1609), libro destinado a alimentar la mística del momento, a pesar de la incorrección de la lengua: representa una sistematización muy vigorosa sobre la conformidad de la voluntad de Dios y la voluntad humana. A causa de la desproporción entre las facultades del hombre y la esencia divina, Canfeld no aconseja servirse del entendimiento para alcanzar a Dios, ni imaginar

7. *La possession de Loudun*, presentada por M. de Certeau, París 1970; J. Viard, *Le procès d'Urbain Grandier*, en J. Imbert, *Quelques procès criminels des XVII*[ème] *et XVIII*[ème] *siècle*, París 1964; R. Mandrou, *Magiciens et sorciers en France au XVII*[ème] *siècle*, París 1968; la problemática de la posesión diabólica ha sido bien sintetizada por J. Mischo, *Diagnóstico y remedios en los casos de «posesión diabólica»*, Conc 103 (1975) 401-416.

8. Cf. Bruno de Jésus-Marie, *La Belle Acarie*, Brujas 1942, donde el autor adopta una interpretación antiberuliana y tiende a novelar la información.

9. Optat de Veghel, *Benoît de Canfeld. Sa vie, sa doctrine et son influence*, Roma 1949; P. Renau, *Un maître de la mystique française: Benoît de Canfeld*, París 1956; C. Mazouer, *La «Véritable et miraculeuse conversion» de Benoît de Canfeld*, RHE 80 (1985) 100-114, donde el autor analiza la autobiografía espiritual de Canfeld y señala los estereotipos y los temas literarios que aparecen en esta autobiografía, y que son propios de toda narración de conversión. Muestra sobre todo cómo la aventura de Canfeld nos informa a la vez sobre la Inglaterra que deja y la Francia que le acoge: refleja la sensibilidad religiosa de toda la época barroca.

ningún medio para realizar la unión con él: es necesario que la voluntad divina transforme la voluntad humana absorbiéndola en ella. Al final, el alma consigue la deiformidad, estado teopático permanente y estable, cuyos caracteres Canfeld describe adecuadamente: simplicidad, continuidad, sensación de fusión, despersonalización. Nos quedamos sorprendidos ante el paralelismo entre Canfeld y Juan de la Cruz, especialmente al atenuar los temas platónicos de los renano-flamencos. A las fuentes comunes de toda escuela abstracta, Canfeld añade la aportación original, no conocida en Francia, de dos místicos ingleses del siglo XIV: la *Escala de perfección* de Walter Hilton y el notable tratado anónimo titulado *La nube del no saber*[10].

III. San Francisco de Sales (1567-1622) y sus primeros discípulos

Francisco de Sales es un representante cualificado de la Contrarreforma, que desempeñó un papel decisivo en el paso de la devoción monástica a la devoción civil, es decir, en el paso de la piedad claustral a la piedad vivida en el mundo laico[11]. Su sensibilidad humanista, adquirida en París —donde se formó, aunque era saboyano de nacimiento—, le ayudaría a cumplir tan importante misión. En efecto, la espiritualidad de Francisco de Sales se caracteriza por un humanismo orientado a la trascendencia. Henri Bremond afirmaba de él: «Si los

10. Trad. castellana: *La nube del no-saber y El libro de la orientación particular*, anónimo inglés del siglo XIV, introducción de W. Johnston, presentación de A.M. Schüler, Madrid ²1981.

11. Es verdad que la *devotio moderna* se había dirigido a los laicos, que san Ignacio había pensado en ellos en sus *Ejercicios*, que para ellos fue escrita la *Vida y doctrina* de santa Catalina de Génova, así como también la *Perla evangélica* y la *Règle de perfection* de Canfeld. Poco antes de la *Introduction à la vie dévote* de Francisco de Sales había aparecido la *Intérieure occupation* del padre Coton, que se dirige a los cortesanos. A pesar de esta atención al mundo laico, ninguna de dichas obras había logrado conectar con él como la obra de Francisco de Sales. Cf. E. González González, *La perfección cristiana según el espíritu de san Francisco de Sales*, Madrid ⁵1953; M.G. Renzi, *Attualità di S. Francesco di Sales*, Turín 1967; É.-M. Lajeunie, *Saint François de Sales. L'homme, la pensée, l'oeuvre*, París 1968; P. Bady, *François de Sales*, París 1970. Para un estudio profundo del santo, véase *Bibliografia salesiana. Opere e scritti riguardanti S. Francesco di Sales (1623-1956)*, Turín 1956, completada por J. Strus, *San Francesco di Sales. Rassegna bibliografica dal 1956*, «Salesianum» 45 (1983) 635-671.

primeros libros del *Traité de l'amour de Dieu* son como la carta del humanismo devoto, los últimos libros... son la carta del alto misticismo francés durante el siglo XVII»[12]. Bremond llamaba «humanismo devoto» lo esencial de la espiritualidad francesa de la primera mitad del XVII, y lo conectaba con la «invasión mística». A pesar de las ambigüedades a que puede dar lugar la expresión, el humanismo devoto sirve para definir una espiritualidad siempre que desemboque en un teocentrismo y evite degradarse en naturalismo y antropocentrismo: era necesario estar atentos para no ceder a un molinismo difuso, a una curiosidad exagerada por las maravillas de la naturaleza y del hombre, a la atracción hacia los antiguos, sobre todo los estoicos. Rápidamente, el humanismo y el estoicismo fueron atacados por el agustinismo y el tomismo: los jansenistas no fueron los únicos en reaccionar en esta línea; repitieron temas y posiciones ya explotados[13].

La situación de la diócesis de Ginebra, de la que fue obispo coadjutor (1597) y después titular, hizo comprender a Francisco de Sales que los métodos de controversia, entonces ampliamente difundidos, apenas conducían a los resultados esperados, sobre todo cuando se oponían al calvinismo, asentado gracias a la intensidad de vida interior de muchos de sus miembros, lo cual no tenía equivalente en el catolicismo demasiado politizado[14]. De ahí el interés por renovar la vida espiritual en el ámbito católico. Aunque la idea no era nueva, encontró el terreno abonado después del cansancio de las guerras de religión. Por otro lado, su excepcional personalidad, la riqueza de su inteligencia y su cultura favorecieron la causa de la recuperación de un cristianismo integral. Ésta quedó delineada en su *Introduction à la vie*

12. Henri Bremond, *Histoire du sentiment religieux en France* I, París 1921, p. 127. El humanismo de Francisco de Sales ha hallado un buen intérprete en el ensayista F. Hermans, *Historia doctrinal del humanismo cristiano* II, Valencia 1962, p. 25-179. Hay que advertir que, en realidad, hoy sólo los franceses hablan de *humanismo* en el siglo XVII; se resisten a la expresión *barroco francés*, adoptada por la mayoría de los estudiosos extranjeros.

13. L. Cognet, *Le problème des vertus chrétiennes dans la spiritualité française au XVII*ème *siècle*, en *Les vertus chrétiennes selon saint Jean Eudes et ses disciples*, «Cahiers Eudistes de Nôtre Vie» 5 (1960) 97ss.

14. Véanse las observaciones, que habría que matizar en función de una mentalidad menos polémica, de E. Thamiry, *La méthode d'influence de saint François de Sales. Son apologétique conquérante*, Lille 1922.

dévote (1608)[15], donde, por encima de la profesión exterior del catolicismo, presenta un ideal cristiano capaz de englobar toda la vida, con optimismo y humanidad. Lejos de la postura calvinista, enseña la posibilidad de salvación gracias a un esfuerzo razonable dentro del vivir corriente y cotidiano propio del «hombre honesto»; y esto lo enseña, no en latín como Erasmo, sino en un francés sencillo y elegante.

Con dicho enfoque, Francisco se desmarcó del misticismo de la escuela abstracta; a partir de su experiencia de maestro espiritual, propuso un cristianismo en el que —a base de las actitudes concretas, interiores y exteriores, que el creyente vive cada día— la perfección fuese accesible y compatible con las exigencias de la vida ordinaria. La atención a los elementos morales y psicológicos en una persona como Francisco, de carácter dulce y sereno, se manifiesta en una agilidad espiritual alejada del rigorismo y al mismo tiempo de la simple permisividad. El método de orientación que ofrece está marcado por fray Luis de Granada y por el padre Luis de la Puente, de escuela ignaciana; también se nota la influencia de santa Teresa, escasa en lo que se refiere a la concepción analítica y discursiva de la oración[16].

Comprender la espiritualidad de Francisco de Sales, basada en la imitación de Cristo y en la docilidad al Espíritu, y su evolución supone sobre todo tener en cuenta su cualidad de director de almas. A causa de ella modificará su actitud ante la mística. Cuando en 1604 conoció a la baronesa de Chantal, la relación con ella se limitó al campo ascético y moral. Chantal entró en contacto con las carmelitas que la iniciaron en las ideas de la mística abstracta respecto de las cuales Francisco se mantuvo reticente. Poco a poco, penetró él mismo en el ámbito de la mística, cuyos elementos agrupó y ordenó: así nació el *Traité de l'amour de Dieu* (1616).

Se ha podido decir que el *Traité* era una obra más compleja, en la que convergían influencias diversas[17]. El voluntarismo, presente ya en

15. Texto original en *Oeuvres de saint François de Sales*, Annecy 1892-1964, 27 vol.; trad. castellana en *Obras completas de Francisco de Sales*, Madrid 1953-1954 (BAC 109 y 127); *Introducció a la vida devota*, trad. catalana de F. Clascar, Barcelona 1916.

16. Cf. P. Seronet, *De sainte Thérèse d'Avila à saint François de Sales. Essai de littérature spirituelle comparée*, París 1958; A. Vermeylen, *Sainte Thérèse en France au XVIIème siècle*, Lovaina 1958.

17. Cf. A. Liuima, *Aux sources du Traité de l'amour de Dieu de saint François de Sales*, 2 vol., Roma 1959-1960.

Canfeld, domina la orientación de Francisco de Sales, sensible a la conformidad de la voluntad humana y de la voluntad divina y al aspecto psicológico más que al metafísico de dicha relación. Quizá por esta causa, cede a un antropomorfismo ingenuo e involuntario según el cual cree llegar a una espiritualidad totalmente teocéntrica. En palabras de Urs von Balthasar, «la pretensión de conocer el amor y la perfección supone secretamente una univocidad que sobrepasa la *analogia entis*... y que engendra, en el siglo siguiente, el racionalismo pietista. El estilo salesiano, amigo de lo sublime y de los superlativos, es la inconsciente expresión de esa univocidad secreta, contrariamente, por ejemplo, al estilo ignaciano, que da al comparativo de la analogía —ya que Dios es siempre más grande— una sobriedad que llega hasta la sequedad»[18]. No debe sorprender así el optimismo —conjugado con la visión humanista— de Francisco que le hace descubrir en la voluntad humana, incluso herida de origen, una orientación hacia Dios. Nuestras facultades de conocer y de amar siguen dirigidas a Dios, lo cual crea entre él y el hombre una especie de relación contemplativa espontánea. Para evitar toda sospecha de pelagianismo, insiste en la necesidad de la gracia, a pesar de su interés en reducir el abismo entre natural y sobrenatural, tema inquietante y delicado en aquel contexto histórico.

El *Traité* le lleva a una visión eminentemente afectiva de la oración y de la contemplación, lo cual influirá en su teología, ya que no tiene inconveniente en afirmar que «la oración y la teología mística son una misma cosa». Justifica tal apreciación a partir de un análisis de la estructura tripartita del alma; al término del proceso espiritual, superada la actividad discursiva, se alcanza la contemplación, que tiene lugar gracias al ejercicio de las verdades sobrenaturales en el que intervienen las virtudes teologales. Esta teoría, algo complicada, viene a decir que la contemplación es una actividad sobrenatural que se apoya en la estructura natural del alma. No es difícil ver en ella un parentesco con los místicos renano-flamencos, aunque Francisco acentúa el aspecto psicológico donde ellos insisten en el metafísico.

El humanismo característico de Francisco de Sales explica su rechazo del anonadamiento, clásico en la mística abstracta. De un modo parecido a ésta, también él considera que el término de la vida espiritual es la unión con la esencia divina: pero, para él, esta unión se da

18. O.c. en la nota 5, p. 170.

entre persona y persona, y no es la fusión de que hablaba Canfeld. Por ello se mantuvo contrario a la idea de la despersonalización; además, receloso ante ciertos aspectos del misticismo, prescindió de algunos de los elementos en aquel tiempo preocupantes: pasividad, purificaciones, estado teopático. A pesar de esta limitación, el *Traité* fue una obra destinada a ejercer un gran influjo sobre todo en el ámbito de la espiritualidad, más considerable que en el de la doctrina. La espiritualidad de abandono, por ejemplo, ha mantenido su inspiración salesiana, así como la espiritualidad de los deberes de estado, basada en la fidelidad a la vocación escogida[19].

Si se ha podido decir que la espiritualidad de Francisco de Sales ha hecho escuela, se debe a sus discípulos que, aun aportando complementos de experiencia personal, permanecieron fieles a su doctrina y a su espíritu. Debemos señalar, en primer lugar, a santa Juana de Chantal (1572-1641), alma inquieta y atormentada que, a través de duras pruebas interiores, conoció estados místicos muy elevados[20]. Aunque no quería ser un autor espiritual, se la consideró así a causa de la edición póstuma de sus cartas, en 1644. Se inclinó por una forma de oración no conceptual y simple, que describe desde una perspectiva de pasividad; ella ve en la misma el paradigma de la oración de las hermanas de la Visitación, que había fundado junto con Francisco de Sales (1610). Aunque la amistad con Francisco fue una de las más profundas en la historia de la espiritualidad, no siempre apareció una connaturalidad total entre ambos. Juana, por su tendencia a la abstracción, por su insistencia en la pasividad, se movió a menudo en una atmósfera diferente de la de Francisco, y él la supo respetar.

Jean-Pierre Camus, obispo de Belley (1584-1652), amigo y discípulo de Francisco de Sales, es un escritor fecundo, que ha dejado ciento noventa títulos[21]. Esta exuberancia, al margen de obras polémicas sin demasiado interés, ha dado a su obra una imagen coherente. Más allá de la influencia salesiana, está la de los místicos renano-flamencos, de la escuela abstracta, y también de los españoles e italianos. Su posición teológica queda bien definida en su *Direction à l'oraison mentale* (1616), aparecida en vida de san Francisco de Sales, más próxima a Canfeld que a su maestro en lo que se refiere al elemento pasivo en la vida espiritual. Más tarde, sobre todo en la *Théologie mystique* (1640), afirmará que todo estado interior es al mismo tiempo activo y pasivo, e introducirá en su sistema —parece ser uno de los pioneros— las nociones de adquirido y de infuso (ésta coincidiría con la gracia santificante). Por otro lado, una gran parte de su producción teológica está dedicada a interminables polémicas, una de las cuales, sostenida contra el jesuita P. Sirmond, tenía por objeto defender el amor puro o la caridad perfectamente desinteresada[22].

---

19. P. Seronet, *François de Sales (saint)*, en DS V (París 1964) 1092-1093; para la bibliografía sobre la influencia, col. 1097.

20. Sobre santa Juana de Chantal, la obra fundamental, a pesar de ciertas reservas, sigue siendo la de H. Bremond, *Sainte Chantal*, París 1912. Cf., además, los capítulos 16, 18 y 20 de P. Seronet, *De la vie dévote à la vie mystique*, París 1958; A. Leflaive, *Sainte Jeanne de Chantal*, París 1961; E. Stopp, *Historia de una santa: Madame de Chantal*, Madrid 1966; H. Bordes, *La Mère de Chantal, «maîtresse d'oraison»*, «Dix-Septième siècle» 36 (1984) 211-220, donde el autor propone la pedagogía de Juana de Chantal en materia de oración, según su correspondencia epistolar, de cuya edición crítica, a cargo de M.-P. Burns, han aparecido dos volúmenes, París 1986-1987).

21. Cf. H. Bremond, o.c. en la nota 12, I, p. 149-186, 273-308, y VII, p. 140-162. Cf. también J. Dagens, *Camus, écrivain dévot*, en *Studi francesi*, París 1958. Otras informaciones bibliográficas en L. Lafuma, *Les histories dévotes de J.P. Camus*, París 1940.

IV. El cardenal Pierre de Bérulle (1575-1629)

La aportación de Bérulle a la espiritualidad francesa es tan decisiva como la de Francisco de Sales. Él definirá sus posiciones espirituales y teológicas al precio de ciertas rupturas con el ambiente en que se formó[23]. Se distanció del círculo de Mme. Acarie, su prima, y de la escuela abstracta; su relación con las carmelitas descalzas, a favor de cuya implantación en Francia trabajó eficazmente, conoció momentos de tensión; los *Ejercicios* de san Ignacio y la orientación de los jesuitas franceses no terminaron de empalmar con su espiritualidad[24]. Sólo al término de una evolución no fácil, descubrió su vocación, la de tra-

---

22. Sobre este episodio, véase H. Bremond, *La querelle du pur amour au temps de Louis XIII*, París 1932; G. Joppin, *Une querelle autour de l'amour pur*, París 1938.

23. Se puede consultar J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle: évolution d'une spiritualité*, París 1965, y también L. Cognet, *Les origines de la spiritualité française au XVIIème siècle*, París 1949; J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, París 1952; P. Cachois, *Bérulle et l'école française*, París 1963; M. Dupuy, *Bérulle: une spiritualité de l'adoration*, París 1964; H. Gouhier, *Essais sur la spiritualité bérullienne*, «Giornale di metafisica» (nueva serie) 1 (1979) 19-35.

24. P. Dainville, *Note chronologique sur la Rétraite spirituelle de Bérulle*, RSR 41 (1953) 241-249.

bajar por el clero secular[25]; entonces fundó el Oratorio de Francia (1611) —más riguroso y exigente que el italiano de san Felipe Neri, del cual derivaba— y le marcó un ideal centrado en el misterio de la encarnación y en el anonadamiento del «yo» cartesiano y en la seriedad moral frente a la disolución libertina: su posición doctrinal quedó clara, a base de sustituir el teocentrismo de la escuela abstracta por un cristocentrismo explícito[26]. Urs von Balthasar cree que «hay que hablar aquí de "metafísica", en la medida en que toda la teología del Oratorio arraiga nuevamente en la relación fundamental de la *analogia entis*, cuya expresión para la criatura es la *religión*, es decir, la realización de la sublimidad infinita y de la soberanía de Dios por encima de la nada ontológica de la criatura (...). Bérulle no atribuyó a la reflexión espontánea del hombre la realización de este acto metafísico primero; en ella ve ya la cooperación, la correalización del Espíritu Santo de Dios: en la analogía del ser juega siempre la analogía del sujeto finito y del sujeto infinito. Y en el orden concreto del mundo es siempre el Hombre-Dios Jesucristo quien, la más rara maravilla de la gracia divina, es el intermediario, el puente entre lo infinito y lo finito, entre la gloria absoluta y la adoración absoluta, y que realiza el acto de religión; es la analogía plenamente cumplida, tanto según el ser como según el espíritu»[27].

En contra de la presentación de un Bérulle autodidacto, podemos admirar su gran cultura espiritual, que abarca desde los padres hasta los místicos contemporáneos suyos. Entre los primeros, aun sin citarlo demasiado, Bérulle respira los temas del pseudo Dionisio[28] y, obviamente, es deudor de san Agustín, el gran maestro de aquel siglo[29]; entre los medievales, su preferencia por san Buenaventura es notoria y explicable. Su conocimiento de los renano-flamencos le enriqueció en

25. La santidad y la dignidad del estado del clero secular será una de las notas características de la espiritualidad de Bérulle. El estado sacerdotal exige mayor santidad que el estado religioso, ya que no se basa en la santidad de una acción realizada por el hombre, como hace el religioso, sino en las acciones del mismo Cristo. Cf. M. Dupuy, *Bérulle et le sacerdoce. Étude historique et doctrinale, textes inédits*, París 1969.

26. Sobre el cristocentrismo de Bérulle, véase el concienzudo estudio de F. Guillén Preckler, *Bérulle aujourd'hui. Pour une spiritualité de l'humanité de Christ*, París 1978.

27. H. Urs von Balthasar, o.c. en la nota 5, p. 172-173.

28. Cf. P. Chochois, *Bérulle hiérarque dionysien*, RAM 37 (1961) 313-1353; 38 (1962) 354-375.

29. J. Dagens, *Le XVIIème siècle, siècle de saint Augustin*, en *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, París 1953, p. 36-37.

los temas fundamentales, aunque se opuso a ellos en lo tocante al tema del sobrepasarse. Entre los españoles, recibió la influencia sobre todo de Juan de Ávila y de fray Luis de Granada; quizá santa Teresa le ayudó a fijar más su atención en Cristo. De todos modos, Bérulle confesaba que no comprendía la espiritualidad abstracta que las carmelitas llegadas a Francia —y la más célebre de ellas, Ana de Jesús, a quien san Juan de la Cruz había dedicado su *Cántico*—, inculcaban a las primeras novicias francesas. En cuanto a los italianos, tomó algún tema del *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola y, como tantos otros, se dejó impactar por santa Catalina de Génova.

Como hemos apuntado, la sistematización de la doctrina de Bérulle, en la que no es posible distinguir teología y espiritualidad, tiene lugar en torno del Verbo encarnado, y así consta en el prefacio de las *Oeuvres complètes* (1644), escrito por el padre Bourgoing. Es verdad que no se puede simplificar abusivamente en perjuicio del dinamismo trinitario, inspirado en los padres griegos, y que Bérulle tiene un continuado interés en subrayar. Es en el seno de un esquema trinitario muy explícito —con alguna artificialidad, al gusto de la época— donde aparece la misión central del Hombre-Dios. A partir de él puede rehacerse la naturaleza humana, malherida por el pecado y vista según un pesimismo no sólo especulativo, sino surgido de la experiencia profunda de la miseria propia de la criatura[30]. En esta perspectiva, se deben situar las ideas de Bérulle sobre la vida interior del cristiano.

Sólo la incorporación a Cristo por el bautismo hace posible el retorno del hombre a Dios. Gracias a este tema paulino de la incorporación, Bérulle concreta la actitud interior del cristiano. Dicha actitud tiene un nombre: la «adherencia», teoría formulada con diversos términos, *adhérer*, *se lier*, *liaison*, etc. A partir de la gracia bautismal, es necesario que el cristiano se adhiera a todos y cada uno de los estados y de las acciones de Cristo, es decir, a sus estados ontológicos y psicológicos, porque, aunque los misterios de la vida de Cristo hayan tenido lugar en un tiempo de la historia, siguen presentes por su eficacia[31]. Lo que aparece como original en Bérulle es pedir un

30. Cf. el excelente estudio de R. Bellemare, *Les sens de la créature dans la doctrine du Bérulle*, París 1959.

31. La cuestión disputada, a partir de la «teología de los misterios» de Odo Casel, es si basta hablar de una presencia de los misterios de Cristo, concretamente en el culto cristiano «por su eficacia», o hay que hablar de otro tipo de presencia que responda

esfuerzo voluntario y consciente para conformar la vida del cristiano a la de Jesús, no por vía de simple imitación; más allá de las propuestas medievales, la adherencia es el resultado de la oración, del desapego de lo que no es Dios, y al mismo tiempo supone potenciar todo cuanto pueda favorecer en el hombre la posibilidad de convertirse en pura capacidad de Dios (es el esfuerzo negativo que Bérulle llama abnegación y anonadamiento). No se trata de destruir la naturaleza humana, que es obra de Dios; sin embargo, ya que el pecado la ha invadido, se requiere una restauración. En último término, tanto en sus aspectos activos como en los pasivos, la adherencia es obra del Espíritu Santo, al cual Bérulle —como la mayoría de los autores del siglo XVII— está muy atento, aunque cauteloso ante posibles infiltraciones de iluminismo. Precisamente se ha advertido que la ambición postridentina de rehacer un «mundo» político y «espiritual» de la gracia desemboca en Bérulle en una simple utopía incapaz de articular jerarquía eclesiástica y secretos de la vida mística[32]. La reconciliación teórica entre el orden social y la interioridad espiritual no se pudo dar en lo concreto de su vida. Para comprenderlo, basta recurrir a la misma significación de la síntesis doctrinal de Bérulle: si ésta constituyó una reacción contra el humanismo cristiano y contra la escuela abstracta, forzosamente tenía que suscitar oposiciones. Buena parte de su vida transcurrió en polémicas, donde se mezclaron espiritualidad, política y cuestiones personales. La creación del Oratorio lo enemistó con la Compañía de Jesús, las divergencias políticas lo opusieron a Richelieu, aunque el conflicto más profundo tuvo lugar en el Carmelo. Bérulle, a fin de ganar el Carmelo para su espiritualidad cristológica, empezó a servirse de una fórmula de oblación que había compuesto y que tituló *Voeu de servitude à Jésus et à Marie*, voto de esclavitud, respecto al cual surgieron duras controversias y se vivirían verdaderos dramas de con-

mejor a la «eternización de lo que hay en Jesús de esencialmente temporal». Según Urs von Balthasar, «Bérulle responde a esta cuestión con prudencia y circunspección, haciendo proceder los actos temporales y los estados de la vida de Jesús —por ejemplo, su infancia, su pasión, su corazón abierto, su sepultura— primeramente de su actitud profunda y constante, la de perfecto adorador» (o.c. en la nota 5, p. 174).

32. Cf. H. Bastel, *Der Kardinal Pierre de Bérulle als Spiritual des Französischen Karmels*, Viena 1974, que muestra claramente, a propósito de la concepción que se hizo de su papel en el Carmelo, cómo Bérulle articulaba la «teología mística» en la «jerarquía eclesiástica», la gracia interior en un orden social y sacramental. No es posible seguir a Leszek Kolakowski cuando coloca a Bérulle entre los *Chrétiens sans Église*, París 1969, p. 349-435.

ciencia. Una intervención del cardenal Belarmino y una censura del teólogo lovainense Lessius —ambos jesuitas— en contra del voto, provocaron en Francia una verdadera guerra de panfletos. Para resumir y defender sus ideas, Bérulle publicó el *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623), estructurado en doce discursos, como primer volumen de una serie que no completaría nunca; le añadió el *Narré de ce qui s'est passé sur le sujet d'un papier de dévotion et du mystère de l'Incarnation*, donde explica las contradicciones vividas a raíz del voto de esclavitud.

El *Discours*, la síntesis más penetrante de Bérulle, conoció un gran éxito, a causa, sin duda, del apéndice polémico: el mismo año de la aparición se tuvo que reimprimir. Sin embargo, hay que reconocer que la memoria de Bérulle quedó afectada por las luchas que llenaron su vida; poco después de su muerte cayó en el olvido y de sus *Oeuvres complètes*, publicadas en 1644 —después de la muerte de Richelieu—. sólo se hicieron dos reediciones en el siglo XVII. Fue a comienzos del XX cuando Henri Bremond lo rehabilitó con unos juicios panegirísticos que la historiografía actual, de la que nos hemos hecho eco, ha procurado matizar.

V. La corriente beruliana

A pesar de que la obra de Bérulle quedó en cierto modo superada, a causa de su forma exuberante, expresada a menudo en vocabulario escolástico, la espiritualidad beruliana se mantendría por obra de sus discípulos del Oratorio. Éstos tomaron conciencia de la necesidad de simplificar y se esforzaron por hacerlo, con gran interés de permanecer fieles a la inspiración del fundador.

Entre los discípulos de primera hora, hay que citar a Guillaume Gibieuf (hacia 1580-1650), molinista convencido, convertido al agustinismo y defensor del berulismo en el plano de la especulación. Hostil al aristotelismo que se enseñaba en las facultades de teología, hizo gala de un platonismo asimilado, sobre todo en el punto de la libertad divina y humana. Mariólogo sensible, escribió *La vie et les grandeurs de la très sainte Vierge Marie Mère de Dieu* (1637): la obra, visiblemente inspirada en las *Grandeurs de Jésus* de su maestro[33], se alimen-

33. Cf. un buen análisis en Ch. Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVIIème siècle*, París 1916, p. 60-81.

tó de algunos textos inéditos de Bérulle que tenía entre manos, ya que Gibieuf le preparaba en aquel momento la edición de las obras completas.

El padre François Bourgoing (1585-1662), tercer superior general del Oratorio, francés, fue un buen divulgador del berulismo. Editó las obras completas de Bérulle, preparadas por el padre Gibieuf, y las hizo preceder de un extenso prefacio: estas páginas han sido hasta hoy un resumen clásico de la espiritualidad beruliana. La aportación personal de Bourgoing se refiere sobre todo a la oración, sobre la que Bérulle no había compuesto regla alguna. El recurso al platonismo, en contra del aristotelismo vigente, lo inclinó también hacia los místicos renano-flamencos[34].

En esta misma línea se sitúa Jean Duvergier de Hauranne, abad comendatario de Saint-Cyran (1581-1643), cuya figura ha quedado deformada por las polémicas jansenistas; estudios recientes han descubierto en él a uno de los personajes más significativos de la contrarreforma francesa y uno de los grandes defensores del berulismo[35]. Vasco por parte de madre y gascón por parte de padre, Duvergier había empezado una carrera mundana, llena de ambiciones, y sus primeras obras revelan un virtuosismo casuístico, en el que se adivina al antiguo alumno de los jesuitas. Su espiritualidad queda indecisa hasta el encuentro con Condren y Bérulle. Saint-Cyran se convertirá en un entusiasta de Bérulle, a quien defenderá, en contra de los jesuitas, especialmente en la cuestión del *Voeu de servitude*. Ello le valió la enemistad de Richelieu, quien, además, tomó como pretexto las relaciones de Saint-Cyran con Port-Royal para hacerlo internar en el castillo de Vicennes. Desde la prisión, siguió ejerciendo su influjo en un número considerable de dirigidos. Sus *Lettres chrétiennes et spirituelles* (1645-1647) y las *Considérations sur les dimanches et les fêtes* (1670) atestiguan su fidelidad al berulismo. Insiste en que es necesario retirarse, no sólo del «gran mundo», sino también del «pequeño mundo, que está en nosotros mismos, que somos el resumen de toda la tierra, mundo donde el diablo se hace fuerte». Eso dice, cuando ya ha estallado la gran batalla del jansenismo. En cuanto a sus rigurosas teorías penitenciales, se defiende presentándolas como un retorno a las prácticas antiguas de la Iglesia: en este mismo espíritu, su discípulo Antoine Arnauld escribe *De la fréquente communion* (1643).

34. Cf. A. Molien, *Bourgoing (François)*, en DS I (París 1932) 1910-1915, artículo insuficiente, pero con buenas indicaciones bibliográficas.

35. Véase J. Orcibal, *Saint-Cyran et le jansénisme*, París 1961, donde el autor resume los resultados de sus anteriores trabajos de investigación; íd., *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, París 1962, donde, después de haber evidenciado la influencia ejercida por Bérulle sobre Saint-Cyran, precisa el tratamiento que éste hizo de las tesis jansenistas y afirma la originalidad de la síntesis espiritual de Saint-Cyran. Esta presentación sirve de preámbulo a la edición de diversos escritos, algunos de los cuales se daban por perdidos. La complejidad innegable de la figura de Saint-Cyran, con su pensamiento conducido por la «dialéctica de tendencias opuestas», fue puesta de relieve con sagacidad por M. de Certeau, *De Saint-Cyran au jansénisme. Conversion et réforme*, Chris 10 (1963) 399-417.

Otros continuadores de Bérulle le serán menos fieles, ya que en sus síntesis introducirán elementos de diverso origen. Éste es el caso del padre Charles de Condren (1588-1641), sucesor de Bérulle como general del Oratorio. Para su espiritualidad, es central la idea de sacrificio, en el que ve en primer lugar la destrucción, como homenaje al Dios absoluto[36]. En función de dicha idea se aplica a escrutar los diversos estados del Verbo encarnado, en especial el estado de víctima de Cristo, y así la adherencia realiza ya nuestro sacrificio.

Parece que este pensamiento de Condren nos ha sido conservado gracias a un pequeño opúsculo, cuyo autor es el oratoriano Claude Séguenot (1596-1676): la *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont pas facilité* (1634). Expresión de un antiintelectualismo explícito, la obra presenta la oración no como fruto de los razonamientos ni de los conocimientos; sólo cuenta la unión con Dios por la caridad; y ésta es un don del Espíritu, que es quien ruega en nosotros.

Entre los discípulos de Condren, Jean-Jacques Olier (1608-1657) presenta un interés especial, y es lástima que su obra no haya sido hasta ahora objeto de un estudio crítico. Se trata de uno de los representantes más significativos de la escuela francesa y quizá de talento literario más sobresaliente[37]. Es conocido sobre todo por haber transformado la parroquia de San Sulpicio de París y haber abierto en ella

36. Cf. J. Galy, *Le sacrifice dans l'école française de spiritualité*, París 1951, p. 111-129.

37. Desgraciadamente no disponemos de una biografía satisfactoria de Olier; la mejor, aunque apareció sólo un primer volumen, es la de F. Monier, *Vie de J.-J. Olier*, París 1914; cf. también P. Pourrat, *Jean-Jacques Olier*, París 1932; A. Portaluppi, *G. Giacomo Olier*, Milán 1947; M. Dupuy, *Se laisser à l'Esprit. Itinéraire spirituel de J.-J. Olier*, París 1982. Sobre su significación en la historia de la espiritualidad, cf. P. Broutin, *La réforme pastorale en France au XVIIème siècle* II, París 1956, p. 247-267; P. Boisard, *La Compagnie de Saint-Sulpice. Trois siècles d'histoire*, París 1959, p. 1-99.

un seminario, modelo de otros muchos, dirigido por la Compañía de San Sulpicio, fundada por él mismo. Su espiritualidad, propagada por sus numerosos opúsculos, es de inspiración claramente beruliana: adherirse a Cristo y anonadarse a sí mismo, comunión con los estados del Verbo encarnado[38]. La influencia extraordinaria de Olier tuvo lugar, no por sus escritos, sino por sus sacerdotes. El peso de la Compañía de San Sulpicio fue grande, aunque es difícil distinguir lo que se debe a Olier y lo que se debe a sus discípulos, en particular a Tronson, que codificó sus intuiciones: al presentar al sacerdote como un religioso de Cristo y al presentarlo como hombre de oración, no lo traicionó. Sin embargo, debemos observar que a lo largo de los siglos la enseñanza sulpiciana no coincidió siempre con la de Olier[39].

Al lado de la preocupación reformadora de Olier, la espiritualidad beruliana engendró una preocupación apostólica que cristalizó en dos figuras extraordinarias: san Vicente de Paúl (1581-1660) y san Juan Eudes (1601-1680). El primero, misionero rural, fundador de los lazaristas para la evangelización de las parroquias abandonadas, multiplicó cofradías de caridad. Formó a sus misioneros y a sus religiosas a través de cartas y coloquios, que se han ido publicando. Austero consigo mismo, pero sencillo, director práctico, es el hombre de Dios entregado al servicio de los demás[40]. Este humanismo cristiano en versión popular y caritativa, iniciado por Vicente, que se impone por sus frutos, no estaba exento de exageraciones: así lo denunciaron los jansenistas disconformes con dos obras que lo quieren expresar, *La dévotion aisée* (1652) del padre Le Moyne y *Les délices de l'esprit* (1658) de Desmarets de Saint-Sorlin, testigos de las ambigüedades de la utilización del mundo como medio de santificación.

38. Sobre la doctrina de Olier, cf. P. Michalon, *La communion aux mystères de Jésus-Christ selon J.-J. Olier*. Lyón 1942; M. Grison, *M. Olier et la très sainte Vierge*, Nevers 1946; J. Galy, o.c. en la nota 36, p. 283-335; J.E. Ménard, *Les dons du Saint-Esprit chez M. Olier*, Montréal 1951; A. Laplante, *La vertu de religion selon M. Olier*, Montréal 1953.

39. Véase G. Trudo, *Seminario carolino y seminario sulpiciano. Organización e inspiración pedagógica*, «Seminarios» 17 (1962) 295-319. Para una aproximación crítica y equilibrada a la espiritualidad de la obra de Olier, cf. I. Noye y M. Dupuy, *Olier (Jean-Jacques)*, en DS XI (París 1982) 737-751.

40. Además de la biografía clásica de P. Coste, *Le grand saint du grand siècle, Monsieur Vincent*, París 1932, 3 vols., recomendamos J.M. Ibáñez, *Vicente de Paúl y los pobres de su tiempo*, Salamanca 1977, que sitúa críticamente al santo en el contexto de su tiempo, con un buen conocimiento de la problemática social y religiosa del momento. Cf. también A. Dodin, *François de Sales, Vincent de Paul. Les deux amis*, París 1984.

San Juan Eudes, que había entrado en el Oratorio, salió del mismo para fundar una nueva congregación de sacerdotes bajo la advocación de Jesús y de María (llamados más tarde eudistas), consagrados a la obra de los seminarios[40a] y de las misiones. Fundó también la congregación femenina de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor[41]. Influyó en los orígenes del culto litúrgico del sagrado Corazón: algunos comentadores modernos han querido ver en ello una simple florescencia de su berulismo; otros han concedido más importancia a las revelaciones de María des Vallées; alguien ha sugerido también que sus contactos con los benedictinos de Caen lo habían iniciado en las obras de santa Matilde y santa Gertrudis[42].

VI. La Compañía de Jesús

La fisonomía espiritual del grupo de jesuitas franceses es más compleja de lo que se puede imaginar a primera vista: se tiende a considerarlos sólo desde la perspectiva del humanismo devoto o, mejor, del humanismo religioso o espiritual. Esta simplificación —que favorece una visión optimista del hombre, donde el pecado pesa poco y donde los aspectos dolorosos de la ascesis y de la mortificación quedan en segundo término— define el cristianismo como un ideal de sabiduría que equilibra el teocentrismo y el antropocentrismo. Naturalmente, son rasgos esquemáticos y generales, en el interior de los cuales se descubren innumerables variaciones individuales. Por otro lado, el

40*a*. En Francia, se van separando cada vez más de los seminarios tridentinos. Exigían una dependencia inmediata de los obispos locales, una vida común de profesores y alumnos diocesanos, y una enseñanza pastoral de carácter extra e infrauniversitario.

41. Cf. Cl. Guillon, *En tout la volonté de Dieu. Saint Jean Eudes à travers ses lettres*, París 1981; P. Milcent, *Un artisan du renouveau chrétien au XVII[ème] siècle: saint Jean Eudes*, París 1985.

42. Cf. L. Cognet, *Le coeur chez les spirituels du XVII[ème] siècle*, en DS II (París 1953) 2300-2307; íd., *Le coeur de Jésus et la Trinité d'après saint Jean Eudes*, en *Le coeur du Seigneur*, París 1955, p. 180-191; J. Arragain, *Le coeur du Seigneur. Études sur les écrits e l'influence de saint Jean Eudes dans sa dévotion au Coeur de Jésus*, París 1955. La devoción al sagrado Corazón tiene una dimensión política, ya que la articulación entre la experiencia íntima y la organización global del país hace perder importancia a las mediaciones eclesiales: lo expone vigorosamente J. Le Brun, *Política y espiritualidad. La devoción al Sagrado Corazón en la época moderna*, Conc 69 (1971) 337-351.

humanismo devoto no es monopolio de la Compañía de Jesús: ni Francisco de Sales ni Camus ni Bérulle pertenecieron a ella; además, las obras más características de ese humanismo no se deben a los jesuitas: la *Sainte philosophie* (1588), escrita por el canciller Guillaume du Vair (1556-1621), y sobre todo *De la sagesse* (1601), del canónigo Pierre Charron (1541-1603), que no dejó de ser reeditada y leída durante los primeros tres cuartos del siglo XVII. Debemos rechazar también la tesis según la cual el humanismo jesuita sería una consecuencia del molinismo. La *Concordia* de Molina apareció en 1588, y en tal fecha las orientaciones humanistas ya están implantadas en la Compañía; ello no significa que las tesis de Molina y también las de Lessius concordasen con el humanismo devoto e incluso le diesen base doctrinal.

Entre los años 1625 y 1640 aparece, según Michel de Certeau, una «nueva espiritualidad», que se esfuma por las preocupaciones de la generación siguiente (la moral, enfrentada al jansenismo y a la expresión del cristianismo en una sociedad «civil») y que resurge en el momento del quietismo, a fines del siglo (1685-1705). En ese momento, bajo la forma de un *corpus* doctrinal póstumo, se hace sentir la influencia de una pléyade de hombres extraordinarios (Louis Lallemant, Jean Rigoleuc, Jean-Joseph Surin, etc.): esta literatura aparece en Bretaña y circula sobre todo en las provincias y en las misiones extranjeras[43].

Esta nueva espiritualidad que atraviesa el siglo, poco a poco se vuelve marginalismo «místico», claramente distinguido de la ortodoxia dominante. Hay que descubrir su punto de partida en las figuras que se orientan hacia una piedad más interior, entre las que sobresale el padre Pierre Coton (1564-1626), confesor indulgente de Enrique IV, émulo de san Francisco de Sales en su inquietud por establecer entre la gente de mundo una devoción verdadera y no facilona que les permitiese acoger la mística. Para Coton, la prioridad del «corazón» sobre las tareas —del *affectus* sobre el *effectus*— exige una «pureza» preservada del mundo (*immaculatum se custodire a saeculo*) y una oración

43. *Le XVII[ème] siècle français*, en *Les jésuites. Spiritualité et activités*, París-Roma 1974, p. 79-88. Del mismo M. de Certeau, *Crise sociale et réformisme spirituel au debut du XVII[ème] siècle*, RAM 41 (1965) 339-386 y *Surin et la «nouvelle spiritualité»*, en J.-J. Surin, *Correspondance*, París 1966, p. 433-460. Sobre la expansión de la espiritualidad jesuítica en París y desde París, cf. M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res litteraria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Ginebra 1980.

más contemplativa que discursiva (*Deo frui*). Su espiritualidad está vinculada a la de los espirituales italianos, de modo que se le llamó el Gagliardi francés.

La verdadera «nueva espiritualidad», objeto de sospechas, se hizo sentir en el seno de los grandes colegios jesuitas, protagonizada por jóvenes religiosos llevados por el *ardor cordis*. Consideraban que el camino del *affectus* se hallaba ya en la doctrina ignaciana: las «mociones». Visiones, mociones, ardores extraordinarios: ¿son de Dios o del diablo? ¿Cómo discernirlo, una vez relativizados los criterios objetivos? Disociada de la institución, la experiencia resulta ambivalente. Faltan criterios de «verdad», referencias sociales. Las coincidencias entre «místicos» y «diabólicos» no son fruto del azar: una misma orientación los junta. Y también un mismo rechazo. A una impugnación espiritual de las instituciones eclesiales por unos y otros, responde el «mecanismo» social del exorcismo[44]. Los documentos oficiales hacen entrar poco a poco a los espirituales en la historia de la magia.

El paralelismo con los alumbrados españoles es claro. Se establece un lugar común, según el cual la mística es parangonada con la herejía y con las turbias manifestaciones diabólicas[45]. «Así los ‹místicos› se vuelven menos seguros de sus deseos, y los otros menos seguros de la institución en que, modestamente (¿será ya más una ética que una fe?), practican una disciplina gris»[46].

Esos «místicos» inseguros formaron una especie de constelación literaria que posteriormente fue designada como «escuela del padre Lallemant»: es el nombre de quien fue maestro y amigo de todos ellos y que encarriló la «nueva espiritualidad», explicitada, sesenta años más tarde, por la publicación de las *Vies* y obras de Rigoleuc (París 1686), Lallemant (París 1694), Surin (Nantes 1695, 1698, 1700), Vicent Huby (Nantes 1698), editadas por un mismo personaje, Pierre Champion (1633-1701). Este editor admirable y audaz recogió los textos que vehiculaban la espiritualidad de dos generaciones, y los

44. Cf. las observaciones de H. Weber, *L'exorcisme à la fin du XVI[ème] siècle, instrument de la Contre-réforme et spectacle baroque*, «Nouvelle revue du seizième siècle» (1983) 79-101.

45. Además de la bibliografía de la nota 7, cf. L. Kolakowski, o.c. en la nota 32, p. 436-460.

46. M. de Certeau, *La fable mystique, XVI[ème]-XVII[ème] siècle*, París 1982, p. 357; cf. p. 345-373.

pulió, los despojó de elementos contingentes y polémicos y los embelleció con su prosa elegante.

Louis Lallemant (1588-1635), de quien nos falta todavía un estudio satisfactorio[47], es como el padre de esa «nueva espiritualidad», caracterizada por un «radicalismo místico»[48]. Ejerció un verdadero magisterio con los alumnos de teología (en París 1626-1628) y sus dirigidos de tercera probación (en Ruán 1628-1631). Toda su vida fue profesor, maestro espiritual o superior, mientras los demás representantes de la escuela fueron misioneros y predicadores (Surin y Rigoleuc). Por oficio, pues, fue comentador de textos: la Escritura, los padres de la Iglesia, teólogos antiguos y modernos, algunos libros espirituales de jesuitas. Este hombre, de vasta cultura, sólo dejó algunas cartas. Para la publicación de su *Doctrine spirituelle* (1696)[49], Champion se sirvió de notas tomadas por Rigoleuc y Surin, y es difícil decir cuál es la parte de dichos intermediarios. El problema de las fuentes de la *Doctrine spirituelle* no se ha estudiado a fondo y el movimiento real de su pensamiento se nos escapa, ya que el plan, bastante artificial, se debe al editor[50]. Sin embargo, se puede decir que Lallemant, en lo que se refiere a la oración, recupera la doctrina del padre Baltasar Álvarez, que podía conocer a través del padre Luis de la Puente. A pesar de la condena del general, M. Vitelleschi, según el cual la espiritualidad de Lallemant es contraria al espíritu de la Compañía, él quiere mantenerse en continuidad con la experiencia mística de Ignacio. Sobre la base de dicha experiencia, establece el vínculo entre acción y contemplación (próximo al del padre Nadal) que consiste en encontrar «dentro de nosotros» «una vida infinita» y «muy perfecta» e «inmediatamente» «salir afuera»[51].

47. Disponemos de la obra de A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, 3 vol., París 1927-1929, demasiado determinada por la polémica con H. Bremond, o.c. en la nota 12, t. V. Cf. J. de Guibert, *Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma 1953, p. 345-351; J. Jiménez, *Précisions biographiques sur le P. L. Lallemant*, AHSI 33 (1964) 269-332; G. Bottereau, *Louis Lallemant parmi les fous de Dieu*, AHSI 55 (1986) 155-159, que glosa las referencias que dedica a nuestro autor y a su escuela J. Saward, *Dieu à la folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, París 1983.

48. L. de Grandmaison, *La tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*, «Études» 166 (1921) 141.

49. La mejor edición de la *Doctrine spirituelle* es la llamada del centenario, hecha por A. Pottier, París 1936; la más accesible es la publicada por F. Courel, París 1959.

50. J. Jiménez, *En torno a la formación de la «Doctrine spirituelle» del P. Lallemant*, AHSI 32 (1963) 225-292.

51. *Doctrine spirituelle*, ed. de F. Courel, París 1959, p. 249

El caso bastante extraordinario del padre Jean-Joseph Surin (1600-1665) suscita desde hace tiempo una viva curiosidad. Nada más sorprendente que esa mezcla de santidad y patología neurótica, que algunos historiadores consideran de origen demoníaco[52]. No nos interesa ahora el exorcista imprudente de las ursulinas de Loudun, sino el escritor espiritual. En este concepto, debe considerarse como una figura importante de la literatura piadosa de Francia; desgraciadamente no poseemos ediciones críticas de todas las obras[53]. A pesar de la brillantez de estilo, hay que reconocer que la total ausencia de plan y cierto desorden del pensamiento revelan que la mayoría de sus obras fueron escritas en los intervalos de estados demenciales. En la época fueron apreciadas, sobre todo en los círculos aristocráticos: ejercieron influencia especial el *Catechisme spirituel* (1661, ya publicado en 1657)[54] y los *Fondements de la vie spirituelle* (1667). Las influencias recibidas por Surin son complejas. Frecuentó el Carmelo y de joven fue un lector asiduo de santa Teresa; en el curso de la tercera probación en Ruán, recibió la huella del padre Lallemant. También había leído al padre Luis de la Puente, a san Juan de la Cruz, a santa Catalina de Génova. Su participación en el drama de Loudun le fomentó el gusto enfermizo por los fenómenos paranormales[55]. Hoy todos reconocen su ortodoxia, a pesar del gusto por las expresiones excesivas: hay que juzgarlas, como hace Breton[56], en función de una búsqueda

52. Es significativo el juicio de G. Colombo: «El caso Surin no es un dilema: gracia o locura; sino una singular concomitancia (y enlace) de gracia y locura»; no debe excluirse «cierta acción del demonio», pero tampoco hay que admitir «una verdadera posesión demoníaca» (intr. a *I fondamenti della vita spirituale*, Milán 1949, p. 57). Véase J. de Guibert, o.c. en la nota 47, p. 352-355, 399-401; M. de Certeau, introducción a *Guide spirituelle de Surin*, París 1963, p. 7-61; L. Kolakowski, o.c. en la nota 32, p. 443-491.

53. *Catéchisme spirituel*, París 1882; *Poésies spirituelles suivies des Contrats spirituels*, París 1957; *Les fondements de la vie spirituelle*, París 1930; *Guide spirituelle*, introducción de M. de Certeau, París 1963; *Correspondance*, introducción de M. de Certeau, París 1966. Cf. M. de Certeau, *Les oeuvres de J.-J. Surin*, RAM 40 (1964) 443-476.

54. F. de Dainville, *La révision romaine du «Catéchisme spirituel»*, RAM 33 (1957) 62-87.

55. *La possession de Loudun*, presentada por M. de Certeau, París 1970. Surin escribió dos obras donde narra las experiencias de Loudun, con una actitud histórico-apologética indulgente ante las extravagancias de las «endemoniadas» y de los exorcistas del momento: *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer*, 1828, y *Science expérimentale des choses de l'autre vie*, 1828.

56. St. Breton, *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et maître Eckhart*, París 1985.

de lo fundamental a través de las delicias y de los delirios de una extraña enfermedad: atestigua una mística «diaspórica» o dispersiva que, llevada al límite, tiende al absoluto por caminos de error. Sin embargo, insiste en la docilidad al Espíritu, maestro interior, y predica la renuncia a las propias luces. Además, la idea del anonadamiento y los consejos de unirse a Cristo en sus estados humillantes manifiestan una posible lectura de Bérulle. En fin, el lugar central concedido a la idea del puro amor lo convierte, para muchos, en un predecesor de Fénelon[57].

La figura de Jean Rigoleuc (1515-1658), místico «salvaje» y pascaliano, ha sido poco estudiada[58]. Sin embargo, su aportación completa las personalidades de Lallemant y Surin: en el primero predomina la doctrina, en Surin el riesgo y la ciencia experimental. Lallemant privilegia el yo, es sobre todo testimonio del interior; Surin se orienta al otro, es el aventurero, que busca el triunfo del amor. Rigoleuc es el profeta austero de la ruptura.

VII. El jansenismo: el gran «affaire» del siglo XVII

La abundante historiografía crítica sobre el jansenismo ha hecho cambiar radicalmente, en los últimos tiempos, la visión que habitualmente se tenía sobre él[59]. Un inmenso trabajo nos permite hoy considerar mejor la verdadera naturaleza del momento y del debate consi-

57. S. Harent, *La doctrine du pur amour dans le (...) P. Surin,* RAM 5 (1924) 329-348.

58. A. Hamon, *Qui a écrit la Doctrine spirituelle?,* RAM 5 (1925) 233-268.

59. La historia del jansenismo, desde la escrita por sus primeros adversarios hasta las últimas investigaciones, ha sido expuesta por J.R. Armogathe, *Jansénisme,* en DS VIII (París 1974) 103-127. En el siglo XX, Henri Bremond dedicó a Port-Royal el tomo 4 de su *Histoire littéraire du sentiment religieux,* París 1928, considerado el más débil de dicha monumental obra. Un trabajo más sistemático y erudito es la tesis magistral de J. Orcibal sobre *Les origines du jansénisme,* París 1947-1948, 3 vol., seguida por las *Jansenistica,* Malinas 1950-1957, 3 vol., y las *Jansenistica minora,* Malinas 1950-1957, 3 vol., del padre Ceyssens, y por la *Bibliotheca jansenistica,* Namur-París 1949-1951, 3 vol., del padre Willaert. En la misma época, empezaba el boletín de la *Société des amis de Port-Royal* (1950), mientras que Louis Cognet publicaba las primeras de sus aportaciones, *La réforme de Port-Royal,* París 1950; *Claude Lancelot, solitaire de Port-Royal,* París 1950; *La Mère Angélique et saint François de Sales,* París 1951. Después se han multiplicado los estudios, ampliando el campo de las investigaciones científicas y hallando un mayor eco entre el público, como lo demuestra el éxito de *Port-Royal* de

guiente, ya que nos ha liberado de prejuicios tenaces que habían comprometido la discusión. Los historiadores nos hacen comprender algunos de los problemas religiosos planteados en el siglo XVII, a comienzos de la descristianización. Devolviendo la objetividad a las querellas de aquel momento, somos ahora capaces de abandonar reacciones de combate convertidas poco a poco en reflejos simplistas y superficiales. Podemos penetrar mejor en la historia de las polémicas religiosas, en la difusión del agustinismo entre los católicos ilustrados, y en sus innumerables alianzas con las tendencias intelectuales del tiempo: red medio secreta que constituye un movimiento de resistencia a la mentalidad ambiental y de reforma de las estructuras eclesiales. Las discusiones teológicas entre Roma y los Países Bajos meridionales

Henry de Montherlant (1954) o la excelente reedición del *Port-Royal* de Sainte-Beuve en la colección de la «Pléiade», 1953-1955, 3 vol.

La producción a partir de 1960 no ha cesado. J.A.G. Tans, René Taveneaux, Émile Appolis, Lucien Ceyssens, Jean Orcibal, Louis Cognet han proseguido sus investigaciones; Bruno Neveu publicó una bibliografía completa de los trabajos de Orcibal, Cognet y Ceyssens, Florencia 1972, que se tiene que completar con M. Batllori, *En torno al jansenismo y el antijansenismo,* AHSI 99 (1981) 144-151. Me gustaría recomendar también R. Tavenaux, *La vie quotidienne des jansénistes aux XVIIème et XVIIIème siècles,* París 1973.

No se debe menospreciar la reducción del jansenismo hecha por la interpretación marxista, según la cual el jansenismo sería la expresión de una visión burguesa del mundo (Franz Borkenau, en 1934). Parte de dicha hipótesis de trabajo la obra de Lucien Goldmann, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine,* París 1955; trad. castellana, Barcelona 1968. Para los límites de esta obra, cf. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire,* París 1971, p. 178-180.

En lo referente a España, cf. E. Appolis, *Les jansénistes espagnols.* Burdeos 1966; G. Tomsich, *El jansenismo en España,* Madrid 1972: un buen resumen de la importancia del jansenismo en el siglo XVII se halla en I. Vázquez, *España y el jansenismo en el siglo XVII,* en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid 1979, p. 443-455. El jansenismo español del siglo XVIII ha sido objeto de más análisis: J. Saugnieux, *Le jansénisme espagnol du XVIIIème siècle, ses composantes et ses sources,* Oviedo 1975; íd., *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIème siècle,* Lyón 1976; F. Díaz de Cerio, *Jansenismo histórico y regalismo borbónico español a finales del siglo XVIII,* HispSac 67 (1981) 93-116. Para las resonancias tardías del jansenismo en Cataluña, véase F. Tort Mitjans, *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent, 1706-1781. Contribución de la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII,* Barcelona 1978; R. Corts i Blay, *Fèlix Amat de Palou i Pont (1750-1824) i Fèlix Torres i Amat (1772-1847), dos bisbes catalans acusats de jansenisme,* RCT 7 (1982) 235-278, y S. Bardulet, *Vint-i-dos anys d'instruccio catequètica a Gurb (Osona),* QVC 141 (1988) 96-111.

—el «país de Jansenio», pero también el de los jesuitas— son enormemente complejas. Las repercusiones se hicieron notar en toda Europa, y también en América. Por otra parte, descubrimos la multiplicidad del jansenismo, que varía según los hombres y los países: el de Barcos, sobrino de Saint-Cyran, se opone al de Arnauld[60]; en Lorena es casi exclusivamente teológico[61], mientras que en España será sobre todo político y regalista[62].

El jansenismo es «un ejemplo eminente de las modificaciones radicales que una idea puede recibir al desarrollarse en el tiempo»[63]. En el primer jansenismo, esta idea es, según Antoine Adam, la del cristianismo primitivo, que adoptaba la forma de «secta» en el sentido que Troeltsch daba a esta categoría sociológica, opuesta a la institución (dotada del poder) que es la «gran Iglesia». Es verdad que la historia de esta idea llena de querellas y disputas, más tarde con una notable tendencia política[64], exigía captar los antecedentes del agustinismo que, entre 1580 y 1630, conoció un gran esplendor, no sólo en el ámbito católico[65], sino también en el protestante[66].

En una perspectiva más sociológica, la posición de los jansenistas es muy comprensible. Su lucidez sobre la nueva posición del cristianismo en la sociedad moderna va acompañada normalmente por la formación de una minoría, situada en la oposición por la fuerza de las cosas, en nombre de su autoconciencia de testigo y mártir de una «verdad». La situación de un grupo minoritario de tipo ideológico se traduce doctrinalmente por el mantenimiento feroz de la tradición antigua y por un progresismo contestatario. De hecho, teóricamente, el jansenismo vaciló entre esas dos posiciones, en un movimiento que, a lo largo de unos decenios, fue más de la primera a la segunda, a medida que la «novedad» religiosa se vio acorralada, por la sociedad en que se movía, a formularse y defenderse en términos políticos[67].

La falta de una consideración sociológica tiene dos efectos. El primero es el de no poder medir las resistencias espirituales ligadas a localizaciones sociales, y así se puede ceder a la tentación de explicar, por la maldad de los individuos, por su ambición política o por su perplejidad espiritual, la oposición que los jansenistas encontraron en su trabajo de restaurar «la» verdad cristiana. De este modo los jesuitas franceses, en particular (muy distintos de sus hermanos de Roma)[68], a

60. L. Goldmann, *Correspondance de Barcos*, París 1956, p. 23-35; íd., o.c. en la nota 59, donde muestra la existencia de tres grandes corrientes en el jansenismo del siglo XVII: una corriente *no trágica*, compuesta por centristas, en la que conviene distinguir intelectuales (Saint-Cyran, Arnauld, Nicole) y espirituales (la madre Angélique); una corriente extremista, representada sobre todo por Martin de Barcos; una corriente de extrema coherencia, que vivió la tragedia paradójica del rechazo intramundano del mundo y de la apuesta por la existencia de Dios (los dos únicos ejemplos de tal actitud parecen ser, para Goldmann, los *Pensées* de Pascal y la *Phèdre* de Racine). Cf. R. Mandrou, *Tragique XVIIème siècle. À propos de travaux récents*, «Annales» 12 (1957) 305-313.

61. Cf. R. Taveneaux, *Le jansénisme en Lorraine, 1640-1789*, París 1960, p. 727-729.

62. R. Ricard, *Saint-Cyran, vu par un écrivain basque espagnol*, RAM 37 (1961) 157-165, especialmente p. 162; F. Díaz de Cerio, art. cit. en la nota 59.

63. A. Adam, *Du mysticisme à la revolte. Les jansénistes du XVIIème siècle*, París 1968.

64. Política y religión: una cuestión central en la teoría y en las opciones efectivas del jansenismo, como ha mostrado J. Tans, *Les idées politiques des jansénistes*, «Neophilologus» (Groninga 1956) 1-18 (estudio muy agudo y poco conocido); R. Taveneaux, *Jansénisme et politique*, París 1956; íd., *Le jansénisme en Lorraine, 1640-1789*, París 1960. Recordemos que ya en 1654, Marandé, consejero del rey, afirma en los *Inconveniens d'État procédans du jansénisme* (el análisis más importante, desde el lado gubernamental) que el «jansenismo es más una secta de Estado que de religión». A sus ojos, una «novedad» *religiosa* se tiene que considerar en primer lugar como un hecho *político* y lo es efectivamente en una sociedad en que cambian los marcos de referencia. En este sentido, la referencia constante de los jansenistas de los siglos XVII y XVIII al mito de la Iglesia primitiva justifica una resistencia, por lo menos pasiva, al absolutismo real. Ciertamente, aquellos jansenistas no eran republicanos: hasta 1789 consideraban para Francia la monarquía. Algunos defendieron una realeza galicana que los oponía a los ultramontanos. Sin embargo, en el siglo XVIII, el jansenismo participó en todas las querellas que debilitaron el poder. En este proceso, la referencia al pasado desempeña un papel privilegiado. Justifica la contestación al poder presente; así, la Iglesia primitiva se convierte en una de las fuentes del ideal republicano. Es lo que se desprende del estudio de M. Cottret, *Aux origines du républicanisme janséniste: le mythe de l'église primitive et le primitivisme des lumières*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine» 31 (1984) 99-115.

65. H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, París 1965; trad. castellana, *El misterio de lo sobrenatural*, Barcelona 1970, p. 409-564.

66. A partir sobre todo del sínodo de Dordrecht (1618-1619), que P. Chaunu denomina el «concilio de Trento» para la Iglesia protestante, Adam (o.c. en la nota 63) precisa con claridad muchos de los elementos que desempeñarán un papel decisivo en el jansenismo.

67. Gérard Namer ha dado de ello un ejemplo, discreto pero preciso, al analizar (fuera de toda sistematización «filosófica») el paso de la teología de la gracia a la defensa de las «libertades eclesiásticas»: *L'abbé Le Roy et ses amis. Essai sur le jansénisme extrémiste intramondain*, París 1964.

68. Así como la reserva de los jesuitas romanos es opuesta a la campaña de los jesuitas en Lorena contra el *Augustinus*, en 1642, o la de los franceses, en 1651-1652, Adam observa con acierto, a propósito de la comunión, que los jesuitas no eran unáni-

menudo son juzgados al margen de corrientes religiosas o de opciones cristianas diferentes a las planteadas por los problemas que suscitaba el «mundo moderno»[69]. Si las tomas de posición de los jesuitas representan una de las páginas menos honorables de su historia, no todo se explica en términos de conspiraciones y de combinaciones para mantener el poder. Esto es recurrir a la leyenda y a la fantasía. Es descuidar también otro hecho: que la «nueva espiritualidad» reprochada a los jansenistas se halla también en los «espirituales» y jesuitas[70]. A pesar de los rigores de los partidos o de las órdenes religiosas según la ley de oposiciones políticas, la verdadera fisura que los divide se refiere a los tipos de experiencia religiosa. Hay jansenistas más espirituales y otros más políticos; lo mismo entre los jesuitas y así en otras fuerzas religiosas que no obedecen simplemente a distribuciones institucionales. Todo ello, ¿no representa la exasperación de una teología acabada y agónica?

El segundo efecto es que fácilmente podemos reconocer a la psicología lo que negamos a la sociología. Y nos ponemos a escrutar a los héroes del jansenismo. Se ofrecen entonces bellos retratos espirituales, agudos y respetuosos, llamados a hacernos presentes los secretos de un hombre. Las figuras de esas «almas admirables» pueden convertir los análisis sobre el jansenismo en una obra lírica. No hay que negarles valores indiscutibles. Pero, ¿pueden reducir el jansenismo a un simple «misticismo»? Está lejos de ser evidente[71]. A pesar de ello, sean cuales fueren los matices y los distingos traídos por la erudición, es innegable que un espíritu y una exigencia espiritual recibió en Port-Royal un nombre y un lugar. Para comprenderlo, hay que tener en cuenta no sólo la presencia en Port-Royal de Pascal o de Racine (adhesión prestigiosa y fundamental), sino también una alianza, más sorprendente todavía y en último término más esencial, entre el espíritu evangélico y la investigación científica, entre un retorno cordial a las fuentes cristianas y una audacia intelectual muy moderna. Más allá

mes: «muchos entre sus teólogos, Toledo, Suárez, de Lugo, no eran favorables a la comunión cotidiana» (o.c. en la nota 63, p. 165).

69. M. de Certeau, art. cit. en la nota 35.

70. Cf. art. cit. en la nota 43.

71. Pienso que justamente Lucien Goldmann contaba entre los dos rasgos distintivos del jansenismo «l'attitude hostile ou tout au moins étrangère à tout mysticisme» (*Le dieu caché*, París 1958, p. 157). Supone reconocer una originalidad del profetismo jansenista en relación con las corrientes místicas próximas.

del caso de personas concretas, como Le Nain de Tillemont[72], en una perspectiva más teórica, se ha mostrado cómo en el curso de reacciones sucesivas, los problemas teológicos, y en especial el dogma eucarístico, organizaron la elaboración de la lógica y progresivamente modificaron una filosofía del lenguaje[73].

1. *Cornelio Jansenio (1585-1638) y Saint-Cyran (1581-1643)*

El holandés Cornelio Janssens —Jansenius en latín, Jansenio en castellano—, profesor de Escritura en Lovaina en 1617, gracias a una obra antifrancesa —el *Mars Gallicus*—, en 1636 fue nombrado obispo de Ieper, donde murió dos años después. Íntimo de Jean Duvergier de Hauranne, más conocido por Saint-Cyran, había compartido con él en Bayona (1611-1616) doce y catorce horas diarias de estudio para penetrar en el pensamiento de Agustín. Así preparó su obra fundamental, el *Augustinus*: siendo obispo la limaría aún y, al morir, la dejó confiada a sus amigos para la publicación. Con esta obra, próxima a una interpretación calvinista, Jansenio intentaba explicar la verdadera mente de san Agustín que, según él, nadie había comprendido a fondo, y fundar así una nueva teología liberada de las superestructuras del molinismo y del racionalismo. Saint-Cyran, convertido en el heredero espiritual del amigo, no se proponía nada más; por ser hombre de acción, sería el verdadero fundador del jansenismo francés, el puente entre el autor del *Augustinus* y los demás escritores jansenistas. Su ascendiente y las ideas que difundió provocaron las sospechas de Richelieu, preocupado por la eventualidad de que las nuevas corrientes suscitasen desórdenes parecidos a los originados por los hugonotes.

La figura de Saint-Cyran no deja de ser compleja. Al margen de su actuación decisiva en Port-Royal, sus escritos rigurosos se deben situar en la literatura de los «espirituales», jesuitas incluidos, netamente inconformistas. Crítica de las «palabras», insuficiencia de lo «exterior», ambigüedad de lo que defina la «materialidad» de las acciones y de los gestos cristianos, llamada a la conversión y a una pureza de

72. Según Bruno Neveu, Le Nain de Tillemont unió la erudición crítica a una «elevación espiritual de una extrema calidad»: *Un historien à l'école de Port-Royal: Sébastien Le Nain de Tillemont, 1637-1698*, La Haya 1966.

73. Cf. A. Arnauld y P. Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, París 1970.

corazón, al mundo nuevo de la vida «mística»: estos temas son constantes y comunes. Temas peligrosos, si no son tratados en nombre de una fidelidad al Espíritu y en la búsqueda de la unidad interior de la experiencia, y también en la cohesión entre lo espiritual y lo temporal. Pero el cisma es inevitable en el momento en que las prácticas se desvinculan del espíritu que habrían de consagrar y alimentar[74].

Saint-Cyran, tan marcado por Bérulle en la espiritualidad, es el testigo de una experiencia más que de una doctrina. Una espiritualidad que, como la de su maestro, tiende a restaurar el sentido interior de las estructuras de la Iglesia. Es, por esta razón, una expresión de la Contrarreforma, pero una expresión exacerbada, que toma la forma de una dicotomía entre lo visible y lo invisible. Reacción contra una situación de hecho, traducción de la experiencia íntima, suple el déficit ambiental por un espiritualismo, antes de asumir la existencia cristiana en su unidad por una visión que sería más teológica y también más mística. «Lo interior» se adjudica unos campos propios: los «desiertos», la afectividad, el pasado, y se yuxtaponen al resto. La escisión entre lo interior y lo exterior se agrava y fomenta el aislamiento de los «puros». Una inflación de sentimientos, un arcaísmo del pensamiento[75]: he aquí la experiencia de Port-Royal.

2. *El radicalismo devoto de Port-Royal*[75a]

Saint-Cyran pronto ganó dos eficaces cooperadores para su causa: Antoine y Angélique Arnauld. Antoine Arnauld (1612-1694) puso su

74. Cf. Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, París ^{2}1969, p. 246. El agustinismo de Agustín y el de Jansenio, materialmente idénticos, están opuestos formalmente. La ortodoxia de Agustín se explica porque su doctrina se mueve en el marco de la *Catholica*, condición que no se da ni en Jansenio ni en el jansenismo. Cf. las observaciones finales de Congar, según el cual la actitud general del auténtico reformador es la de permanecer en comunión con la Iglesia.

75. Este arcaísmo del pensamiento se revela en la manera como se aproximan a los padres de la Iglesia: lo observa muy acertadamente H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux* 4, París 1928, p. 254-256. Un estudio de la mentalidad religiosa, con repercusiones en el concepto de tradición, es ofrecido por F. Quéré-Jaulmes, a propósito de las homilías de Gregorio Nacianceno, traducidas por Nicolás Fontaine en 1693: *Le Pères sont-ils jansénistes? Remarques sur la traduction classique de Grégoire de Nazianze*, RevSR 45 (1971) 270-275.

75*a* Cf. H. Huvelin, *Le temps de Port-Royal*, París-Friburgo 1969; F.E. Weaver, *Port-Royal*, en DS XII (París 1985) 1931-1953.

vasta erudición, su formidable dialéctica, su fácil pluma, su capacidad de maniobra al servicio del jansenismo; durante cincuenta años lo defendió contra los continuados ataques, probablemente con más habilidad literaria que con profundidad teológica. De su abundante producción literaria (cuarenta y dos volúmenes, infolio), la obra más conocida, quizá por las discusiones suscitadas, fue *De la fréquente communion* (1643), en la que expone la costumbre de la Iglesia antigua de conceder la comunión a los pecadores sólo después de haber cumplido una larga y severa penitencia, práctica que quiso restaurar.

Jacqueline Arnauld (más conocida por su nombre de monja, Angélique), hermana de Antoine, a los once años tomaba el gobierno de la abadía cisterciense de Port-Royal-des-Champs. Después de unos años, asumida con fervor la vida anteriormente sólo soportada, impulsó una reforma radical según la regla del Císter. Muerto san Francisco de Sales, que, al darse cuenta de la falta de prudencia y humildad de Angélique, quiso frenar sus intemperancias, Saint-Cyran tomó la dirección espiritual del monasterio. Animó a las monjas hacia un rigor inhumano, con deseos de que experimentasen sus tesis pseudomísticas. Trasladado el monasterio, de 1636 a 1648, a Port-Royal-Saint-Jacques, se instalaron en la primitiva abadía algunos simpatizantes del movimiento: Racine y Pascal, entre otros, hicieron en el mismo largas estancias. Su papel fue importante: el de Pascal, en la defensa de las tesis jansenistas contra los jesuitas; el de Racine, sobre todo en el *Abrégé* de Port-Royal, que quedó inédito. Después Racine, así como Corneille —los grandes trágicos del siglo XVII— llevaron a la escena la problemática teológica del contraste entre el querer humano y la gracia. De este modo el fenómeno de Port-Royal se divulgó, se popularizó y adquirió una amplitud inesperada.

3. *Los principios del jansenismo*

Al término de su investigación histórica, Louis Cognet constata la gran imposibilidad de dar a la palabra jansenismo un contenido intelectual preciso[76]. Por su parte, el padre Ceyssens quiere delimitar la

76. *Le jansénisme*, París 1961, p. 123. Véase también, como intento de definir el jansenismo y su evolución, la obra de H.-F. Imbert, *Stendhal et la tentation janséniste*, Ginebra 1970.

expresión a un movimiento que empieza en Lovaina en 1641 —sólo dos años antes de la muerte de Saint-Cyran—, que está ligado desde su origen a la «idea de herejía»[77] y que «se halla, por así decir, en el caso de san Pedro, que veía un gran lienzo que contenía toda clase de cuadrúpedos, reptiles y aves del cielo»[78]. Y cita una conversación que un buen conocedor del jansenismo en Roma, el cardenal benedictino Aguirre, habría mantenido en 1688 con su amigo el padre Tirso González, *general de los jesuitas: «Habría tres clases de jansenistas.* Los primeros, dice, son los que sostienen las cinco proposiciones (que resumen la doctrina de Jansenio) y los errores que la Iglesia ha condenado, y éstos son sólo un número pequeño (...) Los segundos son los que tienen gran celo por la buena moral y las reglas severas de la disciplina; y éstos, a pesar de la relajación del siglo, son bastante numerosos. Y los terceros son los que, del modo que sea, se oponen a los jesuitas, y de ellos hay una infinidad»[79].

Esta clasificación, no desprovista de humor, corresponde, por otro lado, a lo que se deduce de los textos más recientes. Cuarenta y cinco años después de la muerte de Saint-Cyran, ¿qué quedó del movimiento que había inspirado? Un sistema teológico, una moral austera, una guerrilla religiosa. A esta conclusión llegan los historiadores recientes: un intelectualismo, un rigorismo y la oposición entre dos movimientos que trabajan igualmente por la «restauración católica», pero en un espíritu muy distinto. Se trata también de una reforma, pero sobre todo de una espiritualidad de conversión orientada a la renovación del pensamiento, a una disciplina más estricta y a un tipo de comportamiento ante el mundo. A través de ese paso de la experiencia espiritual a su incidencia en la historia puede aparecer la relación entre una espiritualidad y su tiempo.

Reformismo intelectual: se ha hablado de «herejía sabia». Aparentemente ésta sería muy contradictoria: antigua por su objeto y por su punto de partida (Agustín), fue moderna por su espíritu. Los jansenistas, ciertamente, tuvieron un mismo «celo por las santas tradiciones contra las novedades escandalosas»[80]. Pero, si se puede atribuir a cada uno de ellos lo que dice el epitafio del *abbé* J. Besson —«ardiente amador de la santa antigüedad»—, de hecho no rechazan ciertas

77. *Jansenistica minora* III, Malinas 1957, estudio 24, p. 5.
78. Ibíd., p. 27.
79. Ibíd., p. 7-8.
80. R. Taveneaux, *Le jansénisme en Lorraine, 1640-1789,* París 1960, p. 148.

«novedades», ya que adoptan una actitud moderna y nueva ante las fuentes tradicionales; abordan el pasado con una mentalidad más científica, más histórica y más crítica, con deseos de liberarlo de lo legendario, y de liberarse de la escolástica reciente. En toda esa actitud no son indiferentes los vínculos entre el cartesianismo y el jansenismo, hoy bien conocidos; «todo pasa como si el renacimiento del agustinismo filosófico en la segunda mitad del siglo XVII se debiera a *una luz nueva suscitada por la lectura de Descartes*»[81]. *Por tanto, el* arcaísmo se presenta así como un modernismo. El cartesianismo, en último término, corresponde a su situación. Entre la fe y la razón, como entre el pasado y el presente, se da la misma ruptura que entre el mundo y las «academias» selectas de los jansenistas. Sería interesante ver cómo este comportamiento intelectual afecta a la pastoral de algunos de los obispos jansenistas. Piden a sus cristianos una seria preparación personal para la recepción de los sacramentos y les imponen pruebas y controles preliminares. Así, en sus regiones medio descristianizadas crean, en el plano parroquial y diocesano, como unos islotes auténticamente cristianos, análogos a las academias intelectuales de los jansenistas eruditos.

No se puede olvidar que Jansenio siguió más o menos de cerca la doctrina de Miguel Bayo y, con algunos matices, se aproximó a las posiciones de Lutero y Calvino[82]. A partir de los textos de Agustín, materialmente reproducidos, Jansenio negó el carácter sobrenatural del estado de justicia original: en consecuencia, después del pecado original, la naturaleza humana, intrínsecamente corrompida, perdió la verdadera libertad. En tales condiciones, la visión jansenista de la gracia no se puede mantener en las coordenadas católicas. Las consecuencias son graves en todo el ámbito de la teología, sobre todo en lo que se refiere a la universalidad de la obra de Cristo: no es extraño que pronto se hiciera notar la intervención del magisterio eclesiástico[83].

81. G. Lewis, en *Descartes et le cartésianisme hollandais,* París 1950, p. 134. La apreciación de H. Lefebvre, *Pascal* I, París 1949, p. 53, que insiste en la oposición entre el *Augustinus* y el *Discours de la méthode,* creo que se debe matizar en la línea presentada por J. Delumeau, o.c. en la nota 59, p. 180-182.
82. Cf. L. Ceyssens, *Aux origines du jansénisme,* en *Aureavallis,* Lieja 1975, p. 143-153.
83. Para estas cuestiones doctrinales, véase el capítulo dedicado a Jansenio y al jansenismo en H. Rondet, *La gracia de Cristo,* Barcelona 1966, p. 261-278; con mayor amplitud trata el tema H. de Lubac, o.c. en la nota 65, p. 345-428.

Pero, al margen de puntos doctrinales concretos, con intención de restaurar la doctrina de la Iglesia primitiva, Jansenio acusó a los escolásticos de haber desfigurado la teología con especulaciones filosóficas. A ejemplo de los padres, quiere una teología fiel al evangelio y que hable primariamente al corazón. A la evolución de la teología, hay que oponer el fixismo de la tradición. Este principio tan claro recibió, por parte de sus seguidores, interpretaciones muy paradójicas, como las que hemos señalado de carácter «modernista». Y se comprende, ya que en la búsqueda de una tradición plena, a menudo perdieron la comunión con la Iglesia del momento, concreta, que es la verdadera regla de la fe[84].

El aspecto moral del jansenismo es comúnmente el más conocido. Entre el aspecto dogmático y el moral la conexión es más psicológica e histórica que lógica: ante un Dios, árbitro absoluto de nuestra suerte, que elige a su gusto un número reducido de escogidos y muere sólo por éstos, la conducta más espontánea es el temor, no el amor. Además, la lucha contra el molinismo, defendido por los jesuitas, llevaba a oponerse a otras tendencias adoptadas por la Compañía de Jesús, sobre todo el probabilismo y la pastoral propia de un cristianismo de masas[85]. El rigorismo jansenista se manifestó de diversos modos: rechazo del probabilismo, con el laxismo que favorecía, visión negativa de las obras de los pecadores y de los «infieles», condena de la atrición, considerada insuficiente para obtener el perdón de los pecados, ya que era una «invención humana» y «la última relajación del sacramento de la penitencia»[86]. El elenco es largo e insostenible. En tal contexto no sorprende que una monja abandone el confesionario después de la acusación de los pecados, ya que no se atreve a recibir la absolución de la que se siente indigna, o que Antoine Arnauld renuncie a dar el último adiós a su madre moribunda para no ceder a la naturaleza.

Lo que hemos llamado «guerrilla religiosa» supone la denuncia de

84. Cf. Y. Congar, o.c. en la nota 74, p. 271-272.

85. Un buen resumen del problema moral, jansenista en el conjunto de aquel momento histórico ha sido presentado por E. Hamel, *Retours à l'Évangile et théologie morale, en France et en Italie, aux XVIIème et XVIIIème siècles,* Gr 52 (1971) 639-687. Dos trabajos anteriores ayudan a comprender el tema: el de P. Abellán, *Fisionomía moral del primitivo jansenismo,* Granada 1942, y el de R. Taveneaux, *Jansénisme et vie sociale en France au XVIIème siècle,* RHEF 54 (1968) 27-46.

86. J. Orcibal, *Saint-Cyran et le jansénisme,* París 1961, p. 105.

una Iglesia que se ha vuelto adúltera e infiel, que debe ser renovada íntegramente, mediante un retorno a los orígenes, que elimina las novedades introducidas en quince siglos. Como creación divina, la Iglesia no está sometida a evolución, lo cual afecta a los aspectos disciplinarios de su vida.

Los jansenistas, de hecho, despreciaban la autoridad del papa en favor de la de los obispos y párrocos, y atribuían la infalibilidad a la Iglesia y no sólo al papa. Con el tiempo, movido por la necesidad práctica de buscar apoyo para la realización de su reforma, el jansenismo abandonó su hostilidad inicial hacia la autoridad civil, para establecer con ella una alianza en contra de la autoridad del papa y de la curia romana. Jansenismo y galicanismo, inicialmente distintos y opuestos, coincidieron en algunos puntos, como en la tesis de la superioridad del concilio sobre el papa y en la necesidad de la aprobación del episcopado para que los decretos romanos tuvieran valor obligatorio. Es comprensible que, con el tiempo, ambos movimientos confluyesen en una sola corriente indistinta[87].

4. *Debates doctrinales y vicisitudes del «affaire»*

En función del jansenismo, podemos distinguir, en el catolicismo, dos tipos de reformismo. Podrían denominarse, de un modo muy ambiguo, «agustinismo» y «humanismo», respectivamente. Se definen a lo largo de las polémicas y, como demostró el padre Ceyssens, el antijansenismo es indisociable del jansenismo[88]. Los debates endurecieron las diferencias y finalmente ocultaron su verdadera naturaleza a través de las luchas de influencia, las antipatías personales y las cuestiones de interés. Pero detrás del humo de las peleas, hay que discernir dos opciones diferentes respecto de la manera de remediar el problema de la época: una intenta reagrupar las fuerzas cristianas en el interior de un ámbito al que la descristianización parece reducirlas; la otra, en cambio, se mueve en la zona donde el cristianismo se disuelve

87. B. Matteucci, *Il giansenismo,* Roma 1954, p. 98-99. 128-132. Jean Delumeau, o.c. en la nota 59, p. 169-172, con los matices que los hechos imponen, no deja de calificar de «galicana» la eclesiología jansenista.

88. L. Ceyssens, *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme, 1640-1643,* Lovaina 1957, y *Sources relatives à l'histoire du jansénisme et de l'antijansénisme des années 1661-1672,* Lovaina 1970.

y busca, a riesgo de comprometerse con él, que el naturalismo ambiental se abra a un horizonte de trascendencia. Dos soluciones igualmente posibles: una insiste en el retiro y la interioridad; la otra, en la presencia del cristianismo en el mundo donde se construye la historia. Por un lado, un tipo de contrarreforma más «septentrional» y más «subjetivo»[89], cercano, aunque diferente, a la tradición espiritual representada por la *Imitación de Cristo*; el otro, un tipo más «meridional», inquieto por restaurar en su visibilidad a una Iglesia que significa la verdad del hombre en el misterio del Hombre-Dios. En ambas partes, había peligros: tesis jansenistas tuvieron que ser condenadas, y la iglesia de Utrecht, donde se «respiraba el aire puro de la antigüedad»[90], finalmente se separó del catolicismo; pero las tesis «laxistas» incurrieron también en censuras eclesiásticas. Sería desconocer la amplitud del debate y la gravedad del problema juzgarlos en función de dichos excesos. Sería sobre todo no reconocer en ellos la lección que, a través de la historia, podemos recibir todavía hoy.

En la dualidad presentada, los jesuitas optaron por el humanismo o la adaptación, mientras que los jansenistas les opusieron la radicalidad profética de una ruptura respecto del mundo. Sin embargo, de hecho las cosas son más complejas[91]. En primer lugar, la misma obligación de «ruptura» se impone a todos, aunque los matices prácticos difieran: por una y otra parte, el debate tiene lugar en el terreno de la «moral práctica». Moviéndose en el mismo terreno, los dos «partidos» se sitúan de modo distinto en relación con los comportamientos sociales; la relación de la teología con las prácticas no es la misma. Los jansenistas privilegian lo «cultual», lenguaje visible de opciones teológicas; los jesuitas consideran la vida «civil», allí donde una educación espiritual de la voluntad se articula sobre las tareas efectivas. Ésta será la tarea indefinida de la casuística, la de precisar qué modificaciones introduce en las leyes objetivas, en cada situación, el ejercicio de la interioridad. La moral de los jesuitas no deja de actuar sobre la dicotomía para superarla. Pero una abundante literatura confiesa la dificultad de la tarea: los innumerables títulos donde aparece el binomio *piedad y moral* denuncian ya, por la conjunción *y*, la dualidad difícil de armonizar.

89. L. Ceyssens, o.c. en la nota 77, estudio 24, p. 74; E. Appolis, *Le «tiers parti» catholique au XVIIIème siècle*, París 1960, p. 44.
90. R. Taveneaux, o.c. en la nota 80, p. 728.
91. M. de Certeau, o.c. en la nota 43, p. 98-100.

Este conflicto entre dos orientaciones teológicas y espirituales tiene una historia concreta y dolorosa. Empieza en 1641, cuando Roma condenó el *Augustinus* y al mismo tiempo impuso silencio a los jesuitas, según el precepto de Paulo v. Al año siguiente, Urbano VIII personalmente repitió la condena con la bula *In eminenti*; algunos se resistieron y pusieron en duda la autenticidad de la bula; la controversia se encendió más. Ochenta y un obispos, movidos por san Vicente de Paúl, en contra del parlamento de París, pidieron a la santa Sede un análisis concienzudo de las cinco tesis extraídas del *Augustinus* que habían sido condenadas[92]. Después de dos años de examen, el 31 de mayo de 1653, Inocencio X las condenó de nuevo como heréticas[93]. Las tesis censuradas se referían sólo al aspecto dogmático del jansenismo, que era el fundamento y la raíz del aspecto moral e, indirectamente por lo menos, del disciplinario. Los jansenistas, lejos de someterse y no queriendo rebelarse, recurrieron a diversas escapatorias. Después de haber probado en vano que las proposiciones condenadas no estaban contenidas en el *Augustinus*, Antoine Arnauld elaboró la distinción «de derecho» y «de hecho»: la Iglesia es infalible cuando condena como herética una proposición (*quaestio iuris*), no cuando afirma que una proposición concreta es expresada en un libro y pretende clarificar cuál es el sentido querido por el autor (*quaestio facti*). A pesar de la nueva intervención de Alejandro VII, en 1656[94], Arnauld persistió en su actitud y, con él, cuatro obispos, y también las monjas de Port-Royal. En 1664, para terminar con la resistencia de éstas, el obispo de París puso al monasterio en entredicho. Los opúsculos polémicos se multiplicaron en ambos sentidos; las vicisitudes de la contienda, con las intervenciones papales y reales, han sido publicadas en su mayoría. En este ambiente revuelto, el papa Clemente IX, a pesar de sus dudas sobre la sinceridad de los obispos que firmaron el formulario enviado por Roma, declaró en enero de 1669 su alegría por la reconciliación lograda, la *Pax clementina*.

En dicho período, entre 1656 y 1657, aparecieron, anónimas, las *Provinciales* (Cartas a un provinciano)[95], con las que Pascal intervenía

92. L. Ceyssens, *Les cinq propositions de Jansénius à Rome*, RHE 66 (1971) 449-501; 821-886.
93. Denz-Schön 2001-2005.
94. Denz-Schön 2010-2012.
95. *Les Provinciales*, ed. de L. Cognet, París 1965. Cf. R. Duchene, *L'imposture littéraire dans «Les Provinciales» de Pascal*, Aix-en-Provence 1984. Véase también las

de un modo brillante en favor de los jansenistas. Al trasponer la polémica del plano dogmático al moral, con una dura crítica contra la casuística y el probabilismo, atacó las posiciones de los jesuitas que parecían legitimarlo todo: el duelo, la compensación oculta, la restricción mental...[96]. A pesar de que esta obra de Pascal estaba viciada por la confusión entre los abusos de la casuística y los principios del probabilismo, tuvo fuerte influencia, ya para crear la leyenda negra de los jesuitas, ya como fuente inagotable del anticlericalismo de los siglos siguientes. Otra consecuencia fue que Pascal pareció demostrar a las personas honestas que, si no querían caer en un fariseísmo legalista y carente de auténtico dinamismo religioso, como se daba en el catolicismo oficial, era necesario adherirse al cristianismo rebelde, pero rico de interioridad, de Port-Royal. De ahí al intento de construir una moral laica sólo mediaba un paso[97].

Y en aquella época de cristiandad —decadente, pero cristiandad—, una moral laica suscitaba a lo vivo el conflicto entre la conciencia y la autoridad. Dicho conflicto, con todo su dramatismo, fue vivido por el mismo Pascal hasta el último momento, cuando apela al juicio de Dios, aun muriendo en comunión con la Iglesia[98]. Pascal, que con sus pensamientos irritaba o seducía, no fue muy comprendido por sus contemporáneos, sobre todo en lo relativo a los nuevos caminos de apologética que inauguró[99]: hoy, sin embargo, es reconocido como un místico, que conservó en sus *Pensées* el eco de su profunda vida interior y de su gran experiencia de «fuego» y de «alegría», con que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob iluminó el 23 de noviembre de 1654 las aparentes tristezas de su reflexión.

oportunas consideraciones de J.L.L. Aranguren, *El jansenismo y Pascal*, en *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid 1952, p. 164-181, y sobre todo las de A. Valensin, *Lecciones sobre Pascal*, Madrid 1963, p. 31-82, y de E. Tesson, *Relecture des Provinciales*, RSR 54 (1966) 537-568. Cf. la importante obra de Jean Mesnard, *Pascal*, París [5]1957.

96. Según G. Botterau, la fuente de Pascal fue Giulio Scotti, jesuita apóstata, nacido en 1602: *Notes de lectures de Blaise Pascal sur les jésuites*, AHSI 43 (1974) 147-156. Pascal, en la polémica contra los jesuitas, se mostró bastante ingenuo: sólo conocía los libros de moral de los jesuitas *publicados:* si hubiese conocido las lecciones orales, en España y en Sudamérica, habría podido duplicar sabrosamente las *Provinciales*.

97. M.-D. Chenu, *Moral laica y fe cristiana*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 299-317.

98. Y. Congar, o.c. en la nota 74, p. 271-272.

99. G. Ruggieri, *Per una storia dell'apologia cristiana nell'epoca moderna. Note bibliografiche e metodologiche*, CrSt 4 (1983) 55-58.

A comienzos del siglo XVIII, el conflicto jansenista recobró su virulencia. Un opúsculo, titulado *Cas de conscience*, se centraba en la posibilidad de absolver a un eclesiástico que aceptase sólo externamente la interpretación que la Iglesia daba de las proposiciones contenidas en el libro de Jansenio. Algunos obispos y cuarenta doctores de la Sorbona respondieron afirmativamente. Clemente XI, solicitado por Luis XIV, publicó la bula *Vineam Domini* (1705), precisando que el «silencio respetuoso», invocado por los jansenistas, no es la sumisión, y reivindicando para la Iglesia el derecho de condenar, no sólo las doctrinas, sino también las personas que las defendían[100]. La lucha no cesó. La asamblea del clero francés declaró aquel mismo año que aceptaba la bula, pero al mismo tiempo sostuvo que los decretos romanos sólo tienen valor obligatorio cuando son reconocidos por los obispos, según la tradición galicana. Port-Royal fue tomado por el ejército y pocos años después monasterio e iglesia fueron arrasados.

Mientras tanto el oratoriano Pascasio Quesnel, exiliado en Bruselas, donde asistió a la muerte de Arnauld, se convierte en su sucesor y en el padre de la segunda generación jansenista[101]. Publicó *Réflexions morales* sobre los evangelios, obra aprobada por el obispo de París, De Noailles, pero que fue objeto de diversas condenas, sobre todo de la formulada por la bula *Unigenitus* (1713)[102]. Clemente XI censuraba ciento una proposiciones extraídas —esta vez palabra por palabra para no repetir el error de método de 1653— de *Réflexions morales*, sobre la predestinación, la gracia irresistible, la profunda perversión del hombre después de la falta original.

Si en Francia se logró evitar el cisma, no sucedió lo mismo en Holanda, donde los jansenistas se habían refugiado. Las tensiones entre Roma y el cabildo de Utrecht, que había elegido obispo al arzobispo Steenhoven, no reconocido por la santa Sede, fueron la ocasión para convertir aquella iglesia en el centro espiritual del jansenismo[103].

100. Denz-Schön 2390.

101. G. Guitton, *Le réveil du jansénisme, Pasquier Quesnel et le Père de La Chaize (1696-1708)*, NRth 79 (1957) 388-401.

102. J.F. Thomas, *La querelle de l'«Unigenitus»*, París 1950; L. Ceyssens, *Autour de la bulle «Unigenitus». Son acceptation par l'Assemblée du clergé*, RHE 80 (1985) 369-414 y 732-759; íd., *La bulle «Pastoralis»* Autor 61 (1986) 340-380.

103. Véase J.A.G. Tans, *Pasquier Quesnel et le Pays-Bas. Correspondance*, París-Groninga 1960; íd., *L'influence des jansénistes français en Hollande*, RevSR 39 (1965)

El movimiento se difundió en Italia cuando ya estaba agonizando en Francia. Más allá del carácter dogmático, adoptó un tono de reforma anticurial: fue interpretado como un movimiento de vanguardia en contra de la influencia predominante de la Iglesia en la sociedad[104]. Hay que recordar sobre todo la discutida figura de Scipione de Ricci, obispo de Pistoia. Con una noble intención reformadora, promovió el sínodo de Pistoia (1786), donde se formularon numerosas propuestas de reforma litúrgica[105], de reducción de órdenes religiosas y de disciplina eclesiástica. La bula *Auctorem fidei*, de 28 de agosto de 1794, condenaba las deliberaciones del sínodo de Pistoia, en el que habían participado numerosos eclesiásticos en un clima, sin embargo, de ambigüedad y tensión.

VIII. La crisis del misticismo: el quietismo

Quizá es excesivo conceder toda la responsabilidad del quietismo al aragonés Miguel de Molinos[106]. El quietismo, teniendo en cuenta el

268-284; íd., *Quesnel (Pasquier)*, en DS XII (París 1986) 2732-2746; cf. también los diversos estudios de L. Ceyssens en *Jansenistica* y *Jansenistica minora*.

104. Para una bibliografía selecta del tema, cf. J.R. Armogathe, *Jansénisme*, en DS VIII (París 1974) 114-115, 125-127. Una buena y erudita síntesis del movimiento en Italia puede hallarse en G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia* II, Milán 1978, p. 193-205; son básicos los tres volúmenes de Franco Venturi, *Settecento riformatore*, Turín 1969ss. A la bibliografía sobre el sínodo de Pistoia, se puede añadir M. Batllori, *El conciliábulo de Pistoya y la asamblea de Florencia en las cartas y memorias de los ex jesuitas españoles desterrados en Italia*, «Analecta Gregoriana» 71 (Roma 1974) 259-266.

105. Cf. E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Roma 1978, p. 516-538. Uno de los estudiosos del jansenismo italiano, Benvenuto Matteucci, ha escrito que se podría llevar a cabo un estudio sobre el tema «De Pistoia al Vaticano II», subrayando cómo la constitución de liturgia de este concilio acogió muchas de las tesis defendidas en Pistoia. La afirmación no sorprende a quien tenga un sentido histórico: no se trata de reprochar un error cometido por el papado del siglo XVIII, sino del término de un proceso de purificación, que ha separado postulados prácticos positivos de un contexto dogmático erróneo. El problema se podría profundizar ulteriormente y estudiar qué factores políticos y religiosos influyeron en el fracaso del jansenismo toscano, al tiempo que se podría discernir si su acción tuvo una eficacia positiva, de estímulo, o negativa, por el hecho de provocar un endurecimiento romano, visible todavía a mediados del siglo XIX con la condena de la obra de Antonio Rosmini, *Delle cinque piaghe della Chiesa*, 1848.

106. Cf. anteriormente, p 688s.

trasfondo de los conflictos religiosos de su tiempo, aparece como un retorno al primer intento de reforma. Recordemos que los anatemas de la sexta sesión del concilio de Trento se refieren a la misma cuestión: oponerse a una doctrina que, entre la innumerable variedad de medios de aproximarse a Dios, sólo utiliza uno, que es el acto de fe, en su acepción de *fiducia*, justamente de confianza en Dios. Esta actitud favorecía una religiosidad en la que las mediaciones quedaban pospuestas, «una religiosidad que no se podría conciliar con la organización de la Iglesia visible, una religiosidad que no se cumple en la vida colectiva: ésta es la fórmula general que revela la continuidad de cierto genio religioso, en la empresa de la reforma y en la historia del quietismo»[107].

En Francia, el asunto no se puede desvincular de las polémicas entre jansenistas y jesuitas. La división fue radical. Los «espirituales» jesuitas fueron denunciados de quietismo. Es el caso de Guilloré, atacado por Nicole, o el de Surin, a quien se refirió Fénelon. El *Catéchisme* de Surin, en su versión italiana, fue puesto en el *Índice* en 1695. De 1697 a 1700, un grupo de jesuitas quietistas, en la provincia galobelga, inquietaron mucho a Tirso González, general de los jesuitas[108]. Al lado de estos brotes sospechosos, sin embargo, la posición antiquietista halló un buen eco en la Compañía de Jesús. Su representante más notable es el padre Segneri. En principio, su actitud es normal[109]: el abandono a Dios se opone a la eficacia; la pasividad espiritual, a la meditación metódica; el amor puro, a la utilidad. Pero, más radicalmente, con el amor puro y los demás elementos que lo caracterizan, el quietismo supone o profesa el deterioro de una cosmología religiosa, la imposibilidad de articular el deseo respecto del mundo (presente y futuro) y de formularlo en los términos aceptados por la sociedad eclesiástica y civil. Atestiguada por la experiencia, la ruptura del quietismo es más fundamental que la ruptura, ética y social, que promovió Port-Royal en nombre de una teología mística de la jerarquía eclesiástica: designa el fracaso secreto del reformismo postridentino que pretendía reinstaurar la gracia en una figura sacramental, visible y social.

Si la hostilidad entre jesuitas y jansenistas marca la oposición entre

107. L. Kolakowski, o.c. en la nota 32, p. 545.

108. Cf. H. Hillenaar, *Fénélon et les jésuites*, La Haya 1967, p. 309-313.

109. M. de Certeau, o.c. en la nota 43, p. 101.

dos épocas, entre dos teologías o entre seculares y regulares, se despliega, no obstante, en el interior del mundo postridentino, esencial a ambos sectores antagonistas. Las oposiciones consignadas resultan secundarias en relación con la cuestión planteada por el quietismo, al subrayar la radicalidad del deseo espiritual por encima de los lenguajes sociales[110].

La aparición espectacular de toda esa problemática tuvo lugar en torno a Jeanne-Marie Bouvier de la Motte (1648-1717), conocida como Madame Guyon[111]. Viuda y con tres hijos, se inició en las formas místicas de oración. Recibió diversas influencias difíciles de determinar; una de las más decisivas fue la del barnabita padre Lacombe (1643-1715), que la acompañó en muchos de sus viajes. Innumerables vicisitudes marcaron la vida de Mme. Guyon hasta el momento de conocer al *abbé* Fénelon (1688). En aquel tiempo su pensamiento ya estaba formado y lo había plasmado en su obra *Moyen court et très facile pour l'oraison* (1685), con deseos de iniciar a los fieles a una forma de oración mística. El otro libro, *Les torrents* (escrito en 1682 y publicado en 1704), se dirigía a las almas místicas, orientadas a la impetuosidad del puro amor, sujetas a las purificaciones pasivas descritas con extrema precisión, abocadas a un estado de muerte y anonadamiento; después tendría lugar la resurrección de las almas que se harían unas con Dios, perdiéndose en la esencia divina por una contemplación pura que no conoce ni objeto ni distinción. Así, Mme. Guyon alcanza el misticismo abstracto. El padre Lacombe, con la intención de defender estos principios, escribió *Orationis mentalis analysis* (1686), que fue incluido en el *Índice*, así como el *Moyen court*.

En el momento de juzgar las doctrinas de Mme. Guyon en las conversaciones de Issy (1694-1695), surgió la oposición entre Fénelon y Bossuet: iniciada a raíz del tema del puro amor, adoptó unas proporciones impensadas que fueron desde los escritos de altura hasta los panfletos y las intrigas[112]. Las obras decisivas en la polémica fueron la

110. Para el problema de conjunto, cf. L. Cognet, *Crepuscule des mystiques*, París 1958; L. Kolakowski, o.c. en la nota 32, p. 492-566; J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, París 1972, p. 439-695; íd., *Quiétisme. En France*, en DS XII (París 1986) 2805-2842; J.R. Armogathe, *Le quiétisme*, París 1973. Cf. también P. Zovatto, *Intorno ad alcuni recenti studi sul quietismo francese*, ScC 97 (1969), p. 37⁺-67⁺.

111. Cf. L. Cognet, *Guyon*, en DS VI (París 1967) 1306-1336.

112. Entre la numerosa bibliografía sobre la polémica entre esos dos grandes orado-

Explication des Maximes des saints sur la vie intérieur de Fénelon (1696)[113], contestada por Bossuet con su *Instruction sur les états d'oraison* (1697). Aunque en el plano doctrinal la lucha permanecía incierta, desde el punto de vista político la intervención personal de Luis XIV dio la victoria a Bossuet. Inocencio XII, con el breve *Cum alias* (12.III.1699)[114], condenó, con las cualificaciones más benignas posibles, veintitrés proposiciones extraídas de las *Maximes des saints*[115]. Fénelon se sometió al veredicto con un gesto edificante, que Inocencio XII no dejó de alabar. Urs von Balthasar observa que sorprende que las fórmulas de Fénelon condenadas sean menos abruptas que las de Eckhart y de otros místicos de la tradición[116]. Quizá falta en su enseñanza un centro de gravedad cristológico, sin el cual cedió a una idea abstracta de indiferencia. Es la mística, como el estado estable de la escolástica, la que decaía; el estado se hace más importante que el objeto. Sin embargo, ya que la condena de Fénelon conoce un trasfondo de política y de rivalidades, no es difícil rehabilitar dicha figura, que no deja de ser uno de los maestros espirituales más auténticos de la época. Su condena, más allá de su alcance concreto, representa, según la opinión de muchos, una sentencia que afectó a la misma mística: en el siglo XVIII, Francia conocerá una regresión de la mística

res, cf. H. Sanson, *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon. Contribution à l'étude de la querelle du Pur Amour*, París 1953; R. Schmittlein, *L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon*, Bade 1954; F. Varillon, *Fénelon et le pur amour*, París 1957; L. Cognet, o.c. en la nota 110; P. Zovatto, *La polemica Bossuet-Fénelon*, Padua 1968; F. Ferrier, *Fénelon: le pur amour et l'angoisse surmontée*, RScPhTh 61 (1977) 85-96, donde el autor muestra cómo la angustia de la complejidad del alma humana es superada valientemente en Fénelon gracias a la virtud de la esperanza estimulada por el puro amor.

113. Esta obra es una guía espiritual del hombre honesto. A pesar de su reputación de confuso, el libro presenta un proceso netamente pedagógico. Múltiples precisiones respecto de Molinos y los diversos quietismos. La unidad del sistema es asegurada por el puro amor (amor desinteresado), que puede convertirse en habitual (estado pasivo). El verdadero criterio de perfección es la conformidad a la voluntad de Dios, sin distinción entre acción y contemplación. Al subrayar el papel de la razón y de la libertad, las *Maximes* definen un camino evangélico de «simplicidad y de infancia», a pesar de las apariencias contrarias. Cf. J.-L. Goré, *Les grands thèmes de l'Explication des Maximes des saints sur la Vie intérieure: pur amour et état passif*, RScPhTh 61 (1977) 19-32.

114. Denz-Schön 2351-2374.

115. J. Orcibal, *Le procès des Maximes des saints davant le S. Office*, «Archivio italiano per la storia della pietà» 5 (1968) 412-536.

116. H. Urs von Balthasar, o.c. en la nota 5, p. 178-182.

católica y, paralelamente, el triunfo del psicologismo espiritual. La literatura de piedad se volvió árida y podemos decir que con el siglo de la razón se secó el florecimiento de la espiritualidad francesa. Y se secó con el quietismo, que «es un fenómeno imposible e ineluctable a la vez; imposible como ideal realizado, ineluctable como mero deseo». Este juicio de Kolakowski coincide con la visión que da de las herejías «entusiastas», que en último término son la expresión de un idéntico anhelo que esconde la misma naturaleza, interiormente contradictoria, de la Iglesia comprendida como *encarnación racional de las radiaciones irracionales de la gracia*[117].

Quizá no sería justo reducir las figuras de Fénelon y de Bossuet a su posición en la polémica quietista, a pesar de que ésta es una ocasión privilegiada para comprender su talante teológico. No seré el primero en comprobar que Bossuet era el teólogo clásico y especulativo, con una metodología deductiva, mientras que Fénelon se basaba en la experiencia de la tradición mística. Más ascético el primero, más místico el segundo. Como humanista sensible y comprensivo ante las necesidades concretas del hombre, Fénelon fue un gran director de almas[118]; Bossuet, el gran orador, enunciaba los principios del cristianismo con claridad y brillantez, hasta el punto de ser llamado «cartesiano», aunque estaba en los antípodas de la duda metódica[119]; ciertamente, lo era más que Fénelon, el cual, al repensar la metafísica cartesiana, se confirmó ante todo discípulo de san Agustín, hasta soñar en escribir un libro que habría sido el *Augustinus* del antijansenismo[120].

Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) fue un medieval situado en el «gran siglo» francés; puso ciegamente su gran inteligencia y su fe

117. L. Kolakowski, o.c. en la nota 32, p. 548-549.

118. J.-L. Goré, *L'itinéraire de Fénelon. Humanisme et spiritualité*, Grenoble 1956; F. Hermans, *Historia doctrinal del humanismo cristiano* II, Valencia 1962, p. 181-305.

119. Cf. H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIème siècle*, París 1978, donde analiza con sagacidad la recepción de Descartes en los ambientes eclesiásticos y teológicos.

120. H. Gouhier, *Fénelon et le cartésianisme*, RScPhTh 61 (1977) 59-68, muestra cómo la obra filosófica de Fénelon representa un capítulo importante en la historia de las relaciones entre el cartesianismo y el agustinismo en el siglo XVII, que el mismo autor analiza en la obra citada en la nota anterior. No nos ha de sorprender si tenemos presentes las últimas fuentes en que se inspira Fénelon: cf. J.-L. Goré, *Néoplatonisme et quiétisme: Fénelon et l'Aréopagite*, «Revue d'histoire littéraire de la France» 69 (1969) 583-602.

inconmovible al servicio del orden establecido, de la tradición religiosa, de la más rigurosa ortodoxia. Su visión política le llevó a denunciar el peligro que representaba, para la «uniformidad de las conductas» querida por Richelieu, las nuevas síntesis propuestas por muchos de sus contemporáneos: Rubens y Rembrandt, Descartes y Pascal, Spinoza y Richard Simon, Leibniz, Fénelon... El barroco, la duda metódica, el jansenismo, la crítica aplicada a la Escritura, un ecumenismo que ofuscaría a Trento, el misticismo, manifestaban, según él, una peligrosa variedad de opiniones y podían favorecer un desorden que había que evitar a cualquier precio. Solicitado o no, Bossuet intervino para plantar cara al peligro. A pesar de la habilidad del poder, la revolución literaria y artística, filosófica y teológica, científica y religiosa, era imparable[121].

Sus dotes de orador y de escritor lo situaron en primera fila del clero francés. Entre sus múltiples actuaciones, es conocido como autor de los cuatro artículos promulgados por la asamblea del clero de Francia en 1682[122], que han quedado como la carta del galicanismo. El pensamiento teológico de Bossuet es al mismo tiempo ecléctico y bien definido. Ecléctico, ya que, aun bebiendo de todas las fuentes de la tradición, no supo integrarlas en un pensamiento original. Probablemente en ello influyó su noción de desarrollo del dogma, que no terminó de asimilar[123].

Hay en él «un matiz de fixismo, cierto olvido de la vida *humana* de la Iglesia, un cerrarse a lo que abría caminos de futuro»[124]. Esta actitud, que presentaba el cristianismo en un paradigma estático, aparece en su misma obra *Discours sur l'histoire universelle*, en la que leía la historia en un espíritu que empezaba a ser superado, pero que ha sido recientemente recuperado por Jedin e Iserloh, entre otros. Lo mismo le pasó respecto de la Escritura, como puede observarse en su *Politique tirée des propres paroles de l'Escriture sainte*, a propósito de

121. Véase la obra magistral de J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, París 1972, y también T. Goyet, *L'humanisme de Bossuet*, 2 vol., París 1965.

122. A.G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, París 1953, p. 232-236, 460-479.

123. Véase O. Chadwick, *From Bossuet to Newman. The idea of doctrinal development*, Cambridge 1957. Sobre este tema, hay que estar atento a la postura lúcida y valiente adoptada por el gallego Ángel Amor Ruibal (1869-1930), teólogo solitario, que ha hallado en Andrés Torres Queiruga un intérprete inteligente: cf. su obra, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977.

124. Y. Congar, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 400.

la cual escribía al papa:«Descubrimos los secretos de la política, las máximas del gobernar y las fuentes del derecho, en la doctrina y los ejemplos de la Escritura santa...» De ahí la oposición a las opciones críticas de Richard Simon, preocupado por una exégesis más científica.

En el terreno de la espiritualidad, el nombre de Bossuet está ligado a la polémica quietista, a la que acabamos de referirnos[125]. La moral y la psicología quedaron siempre subordinadas, en sus escritos y su predicación, a las especulaciones propiamente religiosas, centradas sobre todo en sus dos temas más apreciados, el de la providencia y el de la encarnación (en este punto estaba muy próximo a Bérulle)[126].

La influencia de Bossuet, si la juzgamos por las ediciones de sus obras espirituales[127], fue extraordinaria, aunque posteriormente cayó en el olvido: la acusación que se le hacía era haber buscado «una religión de Francia» (Sainte-Beuve) en un marco de «cristiandad eterna» destinada a desaparecer[128].

François de Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715) había conocido a Olier y se formó en Saint-Sulpice. Protegido por Bossuet se convirtió en un predicador notable; fue preceptor del duque de Borgoña, para quien escribió *Fables*, *Dialogues des morts*, *Aventures de Télémaque*: a partir de ese momento la corte se le abrió, aunque en su actuación se mantuvo libre de toda ambición[129]. Ya hemos indicado la importancia de su encuentro con Mme. Guyon. Como arzobispo de

125. A la bibliografía sobre la polémica, ya consignada, hay que añadir G. Moioli, *Bossuet: il problema dell'intelligenza teologica dell'esperienza mistica,* ScC 102 (1974) 785-791.

126. J. Truchet, *La prédication de Bossuet. Étude des thèmes,* 2 vol., París 1960; T. Goyet y J.-P. Collinet, *Bossuet: la prédication au XVIIème siècle,* París 1980. Para los aspectos concretos: E. Baumann, *Bossuet moraliste,* París 1931; J. de Vroye, *Bossuet, directeur d'âmes,* Tournai 1937; E. Janssens, *La doctrine mariale de Bossuet,* Lieja 1947; G. Terstegge, *Providence as «idée maîtresse» in the works of Bossuet,* Washington 1948; A. Bross, *Bossuet prêtre,* París 1952.

127. A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du dix-septième siècle* I, París 1965, p. 405-437.

128. *Politique de Bossuet,* París 1966; cf. un óptimo resumen de la problemática en T. Goyet, *D'une politique de la foi: la théorie et l'expérience de Bossuet,* en T. Goyet y J.-P. Collinet, o.c. en la nota 126, p. 29-51.

129. La política de Fénelon está estrechamente ligada a su metafísica y a su teología. Los conceptos de gloria y simplicidad son primordiales. Como ha mostrado A. Robinet, al lado de la falsa gloria (la de Luis XIV), sitúa una verdadera gloria, cuyo modelo es san Luis: *Gloire et simplicité dans l'utopie fénelonienne,* RScPhTh 61 (1977) 69-83.

Cambrai, ejerció una pastoral ejemplar; después de la muerte de Bossuet, combatió el jansenismo, aglutinado en aquel momento en torno a la figura de Quesnel. El choque de estos dos hombres, con sus mentalidades e ideas, supuso intervalos de aproximación y de alejamiento: en un primer momento, Fénelon quiso servirse del partido jansenista para ganar el proceso de las *Maximes*; Quesnel deseaba que Fénelon compartiese sus ideas sobre la gracia eficaz, la moral severa, el hecho y el derecho. Pero la oposición fue inevitable[130]. La personalidad de Fénelon es, sin duda, multiforme y compleja: desde director de conciencia a escritor influyente, hizo oír su voz no sólo en el asunto quietista —a causa del cual cayó en desgracia ante Luis XIV— y en la polémica jansenista[131], sino también en el campo filosófico: con sus ideas políticas y sociales, con sus principios pedagógicos, su aportación fue renovadora y liberal[132].

A pesar de la decadencia que apuntaba, en el alba del siglo XVIII no faltaron figuras extraordinarias, como las de san Juan Bautista de la Salle (1651-1719) y san Luis María Grignion de Montfort (1673-1715). El primero, fundador de los Hermanos de las escuelas cristianas, con una doctrina espiritual menos conocida que su pedagogía, es hoy objeto de serias investigaciones[132a]. Su aportación original a la educación popular no se entendería al margen de una espiritualidad que traduce una profunda experiencia personal. San Luis María Grignion de Montfort, fervoroso apóstol, es bien conocido como autor espiritual. Hasta el siglo XIX no se publicaron sus dos grandes obras: *L'amour de la sagesse incrée* (1876) y sobre todo *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* (1842), donde se expresa su gran piedad mariana. Impregnado de espiritualidad oratoriana, sería de desear que se fijasen bien las verdaderas fuentes de su doctrina[133].

130. H. Hillenaar, *Fénelon et Pasquier Quesnel,* RScPhTh 61 (1977) 33-58.

131. Sobre la aportación de Fénelon a la disputa, cf. la observación de Y. Congar, *Santa Iglesia,* Barcelona 1965, p. 322.

132. Véase sobre todo H. Gouhier, *Fénelon philosophe,* París 1977.

132*a*. Cf. A. Hermans y M. Sauvage, *S. Jean-Baptiste de la Salle,* DS VIII (1974) 802-821; S. Gallego, *Vida y pensamiento de san Juan B. de la Salle,* Madrid 1986 (BAC 477-478).

133. Cf. L. Pérouas, *Ce que croyait Grignion de Montfort et comment il a vécu sa foi,* París 1973; íd., *Louis-Marie Grignion de Montfort (saint),* en DS IX (París 1975) 1073-1081.

IX. Una eclesiología galicana

El galicanismo, versión francesa del conciliarismo en el siglo XVII, intentaba limitar las intervenciones de Roma en la Iglesia de Francia. Los cuatro artículos galicanos, compuestos en 1682 por Bossuet, resumían sus principios más importantes: independencia completa del rey de Francia respecto de la autoridad romana en materias temporales; superioridad de los concilios generales sobre el papa; inviolabilidad de los derechos y costumbres de la Iglesia galicana; consentimiento de la Iglesia universal para dar valor a los juicios pontificios en materia de fe y costumbres[134]. Estos cuatro artículos deben considerarse como un episodio, o, si se prefiere, como la expresión más radical de una eclesiología o de una tendencia bastante extendida. Un moderado espíritu galicano está presente en la *Histoire ecclésiastique* y en el *Discours sur l'histoire ecclésiastique* de Claude Fleury (1640-1723); también en los *Selecta historiae capita* del dominico Alexandre Noel (1639-1724). Sobre todo las eruditas obras de Fleury fueron muy apreciadas y provocaron el entusiasmo de los antirromanos y de los anticlericales; eclesiásticos íntegros, sin embargo, también reconocieron en las mismas un espíritu crítico, útil en el momento de reivindicar cierta autonomía del episcopado[135]. Probablemente más influencia tuvo Honoré Tourneley (1659-1729), autor de *Praelectiones theologicae*, a partir de las cuales se formó la mayoría del clero francés[136].

Los antecedentes de estos esfuerzos por limitar la ingerencia de la santa Sede en la vida religiosa de Francia se hallan en la resistencia que los parlamentarios opusieron a la introducción de los decretos tridentinos, vistos como la imposición de una autoridad externa a la nación, en las controversias sobre el poder indirecto, en la postura adoptada por los papas en las guerras de religión de Francia, en la afirmación del absolutismo: todo ello reforzaba la tendencia a la autonomía. Se intentó dar una forma sistemática a las reivindicaciones de la Iglesia francesa y otorgarles una pátina de antigüedad, como si el clero no

134. Cf. A.G. Martimort, o.c. en la nota 122, p. 443-479.

135. Episcopalismo y galicanismo están en estrecha conexión, como muestra J. Delumeau, o.c. en la nota 59, p. 168-172.

136. Véanse las interesantes aportaciones de B. Maheu, *Comment les français du XVIIème siècle voyaient le pape*, París 1965.

hiciera más que defender las antiguas tradiciones contra las novedades introducidas por Roma. Pierre Pithou, en su obra *Les libertés de l'Église gallicaine* (1594), catalogó sobre la base de los derechos consuetudinarios esas libertades en ochenta y tres artículos, que estructuró alrededor de dos principios fundamentales: independencia absoluta del soberano respecto de los papas en el ámbito temporal, y limitaciones de los poderes del papa en el reino según los cánones conciliares y las costumbres francesas. Edmond Richer, editor de Pedro de Ailly y de Gerson, en su *De ecclesiastica et politica potestate* (1611), defendió una concepción oligárquica de la Iglesia, según la cual atribuía la soberanía a todos los sacerdotes, el poder legislativo a los sínodos y a los concilios, el poder ejecutivo en igual medida al papa y a los obispos: la constitución de la Iglesia sería entonces análoga a la del reino de Polonia o de la república de Venecia, y el papa, como el dux de Venecia, sería el simple ejecutor de las órdenes del senado. Pierre de Marca, arzobispo de Toulouse y después arzobispo de París, en el *De concordia sacerdotii et imperii* (1641), sostuvo que las leyes pontificias sólo obligaban después de la aceptación de la Iglesia, es decir, del pueblo fiel y de los representantes del príncipe. En la práctica, por tanto, el soberano es libre de aceptar o no las disposiciones romanas[137].

En consecuencia, en la Francia de ese momento era muy corriente un espíritu complejo, desconfiado respecto de la autoridad romana, celoso de la propia independencia. Era el resultado de la confluencia de dos tendencias diversas: la primera buscaba un trasvase de la autoridad eclesial del centro a la periferia, con una amplia gama de matices que iba desde una posición próxima al cisma a una nueva regulación perfectamente ortodoxa (galicanismo eclesiástico); la otra era muy propensa a aceptar la intervención del poder civil en las cuestiones religiosas (galicanismo político). Este último venía a ser un retoño del antiguo cesaropapismo, en una versión propia del siglo XVII, en que se resquebrajó la unidad religiosa y nacían las monarquías absolutas. La política de Richelieu y de Luis XIV en materia religiosa fue el detonador de dicha problemática[138]: un primer incidente fue el asalto de la

137. Cf. Y. Congar, o.c. en la nota 124, 394-406.

138. Cf. J. Orcibal, *Louis XIV contre Innocence XI. Les appels au future concile de 1688*, París 1949; E. Préclin y E. Jarry, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIème et XVIIIème siècles*, París 1955.

embajada francesa en Roma por parte de la guardia papal (1662). Siguió la cuestión de las regalías, es decir, del derecho de administrar los bienes, concedido a la corona desde la edad media sobre algunas diócesis vacantes. Por último tuvo lugar la declaración de los derechos galicanos, en 1682, a la que nos hemos referido al comienzo del apartado.

Las controversias galicanas se intercalaron con las jansenistas, de modo que se crearon alianzas y oposiciones no siempre explicables por razones lógicas y psicológicas. Los parlamentos franceses, al defender a los jansenistas, negaron a la Iglesia todo poder coercitivo y reivindicaron la competencia del poder civil en la admisión de los fieles a los sacramentos. Por otra parte, algunos jesuitas, con la esperanza de combatir más eficazmente el jansenismo y con la preocupación de mantener la autoridad romana, admitieron con ciertos límites el galicanismo: más de cien jesuitas, en 1726, prometieron enseñar los cuatro artículos galicanos. Su paso fue estéril, porque galicanismo y jansenismo terminaron formando un único frente antijesuita[139].

Como acertadamente observa Michel de Certeau, la politización de los jesuitas descansa a la vez sobre la teología tradicional, que considera al poder político como el mediador del orden divino (el rey es un «principio inseparable de la verdadera religión»), sobre las teorías modernas que establecen la autonomía de lo «natural» y del derecho positivo y más aún sobre la experiencia cotidiana de una sociedad en vías de secularización[140]. La actuación política de los jesuitas quedó compensada por el refuerzo de las prácticas religiosas; de todos modos, a partir de esa combinación entre política y piedad se hizo más difícil la elaboración de un lenguaje espiritual para el siglo XVIII: un conjunto de prácticas sociales, en el exterior, se yuxtapusieron a unas prácticas de piedad, en el interior de las residencias, sin conseguir la síntesis anhelada entre acción y contemplación.

139. Un capítulo importante de la politización de los jesuitas está constituido por la actuación de los confesores del rey, en particular de François de La Chaise, confesor de Luis XIV durante treinta y un años (1675-1706) y que ejerció una influencia decisiva en todos los asuntos de la Compañía en Francia: cf. G. Guitton, *Le Père de La Chaise, confesseur de Louis XIV*, 2 vol., París 1959, y las precisiones que aporta P. Blet, *Jésuites gallicans au XVIIème siècle*, AHSI 29 (1960) 55-84.

140. O.c. en la nota 43, p. 108-109.

Capítulo séptimo

HACIA LA ERA DE LA RAZÓN

I. La teología en la configuración de las nuevas racionalidades

No deja de ser significativo que el siglo XVII empiece iluminado por la hoguera que, en el Campo de'Fiori de Roma, quemó a Giordano Bruno, el fraile que reivindicaba la libertad científica. Era el 17 de febrero de 1600. Desde esta perspectiva, es oportuno preguntar: ¿cuáles son, según las condiciones contingentes del siglo XVII, las posiciones de los autores y de sus obras ante la dualidad «revelación-racionalidad», determinante de la «ciencia» teológica? La pregunta tiene interés en un momento en que nacen posturas que van definiendo nuevos caminos de investigación en el campo de la filosofía y, de rechazo, en el de la teología. Es verdad que, en la primera mitad del siglo XVII, el ámbito donde se forja el pensamiento es todavía teológico: estudiando el problema de la libertad en la filosofía nueva, Étienne Gilson se refiere al tomismo de los jesuitas de La Flèche, que no coincide totalmente con el de santo Tomás, al agustinismo de los amigos oratorianos de Descartes, a las disputas sobre la gracia que Calvino había expuesto en un buen francés y que el *Augustinus* de Jansenio lanzó de nuevo después de 1640[1]. Pero, al lado de la fe en una palabra reveladora, se asiste a una afirmación explícita de la fe en el poder de la razón. Los problemas teóricos de acuerdo o desacuerdo se plantean, por tanto, en esa zona de la conciencia en que las tentaciones, las disposiciones, las atracciones o los rechazos se personalizan y toman forma en las actitudes que dirigen, casi instintivamente, la búsqueda de soluciones. Henri Gouhier señaló cuatro actitudes de

1. É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, París 1913.

este tipo, que engloban perfectamente las múltiples tentativas de responder a la dualidad que a lo largo de la historia representan revelación y racionalidad[2].

Primera actitud: la fe es primera, busca la razón —según el *fides quaerens intellectum* de san Anselmo— y no queda decepcionada. A pesar de que la discontinuidad entre fe y razón se mantiene —ya que una palabra venida de Dios es de orden distinto de una palabra proferida por el hombre—, son verdaderas una y otra. Ésta sería la posición de Malebranche: se sabe que, según él, el eje esencial de la razón es el de la visión de Dios. No habría concedido a su sistema un grado de certeza, si no hubiera estado persuadido de que la única fuente de la razón era la Razón soberana[3]. Así la razón humana, emanación de la razón divina, está constantemente iluminada por ésta, y la verdadera filosofía se identifica con la religión.

Segunda actitud: a causa de su distinto origen, fe y razón se mantienen autónomas. O la fe es primera y la razón se convierte en su sirvienta, según el esquema de la teología medieval, o la razón es primera y es la filosofía la que se impone. De hecho, la separación de fe y razón es esencial a la filosofía. Sin embargo, si el filósofo es a la vez creyente aceptará la coexistencia de la fe y de la razón. ¿Cuál tendrá la primacía?

Tercera actitud: la de los que consideran que sólo es auténtica o la fe o la razón. Históricamente encontramos cristianos, como Le Maistre de Sacy que, con una fe agresiva, desprecian la filosofía. Por otro lado, a causa del descrédito de una teología repetitiva que toma la filosofía como sirvienta, hay una reacción en contra del papel de la fe. El problema se hace complejo en las grandes figuras que inauguran nuevos caminos de racionalidad. No debe sorprender que Pascal pida los mínimos servicios a la filosofía y que prefiera a la teología especulativa la teología positiva, que busca los fundamentos históricos de las verdades reveladas en la Escritura, en los padres, en los concilios. El impacto de Descartes tiene una doble interpretación, a causa de su misma ambivalencia. Por el lado ortodoxo, es aplaudido, entre otros, por el padre Marin Mersenne (1588-1648), apologeta y científico deseoso de una armonía entre la fe y la razón, e incluso por el cardenal

2. H. Gouhier, *Introduction au thème «Révélation et rationalité au XVIIème siècle»*, RScPhTh 64 (1980) 327-332.

3. Cf. M. Vielle, *Raison et foi chez Malebranche*, NRth 102 (1980) 539-563.

Bérulle. No iba mal que, sin dejar la Iglesia, se abandonase el anquilosado aristotelismo en busca de nuevos caminos. Así, el cartesianismo conocía un gran éxito, no sólo en los cenáculos intelectuales aristocráticos, sino también en círculos espirituales, como el de Port-Royal[4]. Arnauld y Nicole eran partidarios de Descartes, sin renunciar al agustinismo ni al tomismo, y aportaron al problema una contribución importante con la famosa *Logique de Port-Royal* (1662), que debe mucho a Pascal[5]. Pero, desde la perspectiva de los libertinos —que se apoyaban en Jean Bodin, Michel Montaigne y Pierre Charron, muy distintos los tres—, la aceptación de Descartes tenía una significación diversa: superar la fe y hacer tabla rasa de todas las tradiciones —con las que aparecía vinculado el cristianismo, agustiniano y jesuítico—, y poder abrazar tranquilamente el deísmo racionalista y después sentimentalista[6].

Cuarta actitud: precisamente la de los libertinos, según los cuales la filosofía queda opuesta a la teología. Se puede recordar que el «libertinaje erudito»[7], en la primera parte del siglo, opuso el Aristóteles de la historia, pagano, al Aristóteles bautizado de los tomistas, y que halló en Platón, en Epicuro, en los estoicos, verdades de razón que la revelación no había podido alcanzar: la filosofía sustituiría a la historia y a la erudición en el pensamiento de los libertinos, llamados también «espíritus fuertes». Nos damos cuenta de que nace una manera de «mantener ambos extremos de la cadena», que no es la de Bossuet; al insistir en el extremo «racionalidad», se sobreentiende que no hay cadena y que, en consecuencia, un segundo extremo, el de la fe, no existe.

Hay que reconocer en los orígenes de ese abanico de opciones lo que los historiadores medievales llamaban la doctrina de la «doble verdad»[8]. Si lo tenemos presente, podemos afirmar que en una época

4. G. Lewis, *Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal*, en *Descartes et le cartésianisme hollandais*, París-Amsterdam 1950, p. 131-182.

5. *La logique ou l'art de penser*, ed. por P. Clair-F. Girbal, París 1965.

6. H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, París ^{2}1972.

7. R. Pintard, *Le libertinage érudite dans le première moitié du XVIIème siècle*, 2 vol., París 1943; R.H. Popkin, *The history of scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960, asumida y completada en *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley-Los Ángeles-Londres 1979.

8. É. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Estrasburgo 1921, p. 51ss. Cf. también G. Brykman, *Fidéisme et rationalisme à la fin du XVIIème siècle. Témoignages concernant la théorie de la double vérité*, RScPhTh 64 (1980) 409-416.

en que la mayoría de los teólogos y de los filósofos cristianos invocaban el patrocinio de san Agustín, la primera y la tercera actitudes, a pesar de las diferencias, se amparaban en la autoridad del santo. La segunda actitud respondía a una mentalidad tomista más o menos simplificada. En la cuarta, los libertinos hicieron estallar los esquemas medievales de la «doble verdad», porque tenían bastante con la razón: relegados al ostracismo y al anonimato durante la época en que Luis XIV estuvo bajo el influjo de Mme. de Maintenon, a partir de 1715 se impusieron en el ambiente del regente con mayor fuerza que nunca.

II. La eclosión de la teología histórica

El período de 1660 a 1760 es calificado por Martin Grabmann como una época de epígonos (*Epigonenzeit*: tiempo de imitación según la traducción castellana)[9]. Es comprensible que la repetición poco original de la escolástica creara una insatisfacción y paralelamente estimulase la imaginación para buscar nuevas formas de teología. Así como en la línea más especulativa se insinuaban nuevos caminos, con base filosófica no aristotélica según lo que acabamos de señalar, en una línea de carácter más bien erudito se imponía una teología positiva basada en informaciones históricas, a partir de una atención crítica a los textos bíblicos y patrísticos. En realidad, este último fenómeno no representaba una novedad radical. Desde el período humanista, se sintió el gusto por las ediciones críticas de la Biblia y de los padres. Además, a partir de la Reforma, éstas serían una preciosa fuente en la teología de controversia, como lo revela el *Discours de controverse* de Bérulle (1609).

1. *El éxito de las «Bibliothecae Patrum»*

Los intentos de publicar obras patrísticas en Roma no llegaron a término a causa de la mala gestión financiera[10]. Para que no se repitiera el fracaso, las asambleas del clero de Francia votaron, a partir de 1605, importantes subvenciones a los impresores. Pero ya antes, en 1575, había aparecido la *Bibliotheca sanctorum Patrum* de Marguerin de la Bigne, convencido —como dice en la advertencia inicial al lector— de que en Francia el amor a los padres y el ardor polémico se aliarían con la habilidad comercial para poder tener éxito en la empresa: así daba a los teólogos, a pesar de las guerras que desgarraban al país, «una fuente admirable y divina de aguas vivas». Siguieron la *Magna Bibliotheca* (1618), de Colonia, que cuenta catorce volúmenes, y la de Lyón, la *Maxima*, veintisiete. Esta rapidez en la ejecución, característica de dichas bibliotecas, explica el número elevado de faltas de imprenta, que no favorece un trabajo filológico. Gilles Morel fue el único editor que emprendió una biblioteca grecolatina (1644), con diecisiete volúmenes.

La clasificación de los textos primero fue sistemática, ya que las obras estaban destinadas a la edificación y a la controversia. El cambio decisivo fue hecho por la *Bibliotheca Coloniensis* (1618), donde Alradus Wyelius decidió adoptar el orden cronológico, que había asegurado el éxito a las *Centurias* de Magdeburgo y a los *Anales* de Baronio. La intención apologética no fue olvidada: se trataba de demostrar, en contra de los protestantes, la perpetuidad de la doctrina y de las tradiciones católicas.

Marguerin de la Bigne había incluido, en su primera edición, autores de ortodoxia dudosa. Ante las críticas romanas, en la segunda edición suprimió cierto número de textos y cambió el título: fue Biblioteca de santos padres y «de autores eclesiásticos recomendables» (*probabilium*), lo que no le evitó ser ampliamente corregido en el *Índice* del dominico Giovanni Maria Guanzelli (Roma 1607).

A pesar de sus defectos, estas bibliotecas conocieron una gran popularidad: en ellas los clérigos y los laicos cultivados pudieron leer las obras de los padres. Un estudio de su difusión permitiría interesantes observaciones sobre la vida intelectual y religiosa de fines del siglo XVI y del XVII.

9. M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, Madrid 1940, p. 246-247.
10. Cf. P. Petitmengin, *Les patrologies avant Migne*, en *Migne et le renouveau des études patristiques*, París 1985, p. 22-27.

2. *Los benedictinos de la Congregación de San Mauro*[11]

Ante la precipitación de los editores, los benedictinos de la Congregación de San Mauro dieron una lección de sabiduría y de tranquila eficacia. Su centro fue la abadía de Saint-Germain-des-Prés, en París. Dio el impulso inicial su primer superior Grégoire Tarrisse (1575-1648), pero el auténtico organizador del trabajo fue Luc d'Achéry (1609-1685), fundador de una magnífica biblioteca, que, al comienzo de la Revolución, contaba con cincuenta mil volúmenes y siete mil manuscritos[12].

La experiencia de los maurinos representa en el siglo XVII un logrado intento de establecer una relación entre la ciencia y la piedad. Su principal exponente, Jean Mabillon (1632-1707), escribía programáticamente, en el *Traité des études monastiques* (1691), que «los dos fines principales de los estudios monásticos son el conocimiento de la verdad y la caridad o el amor a la justicia»[13]. Esta perspectiva explica por qué los primeros trabajos de los maurinos —a los que se concedió tanta importancia en el primer siglo de la congregación, y que les valieron alabanzas y estímulos por parte del papado— fueron las ediciones de los padres de la Iglesia y de los autores ascéticos y místicos de la edad media. El primer gran trabajo de Mabillon fue la edición de las obras de san Bernardo (1667). No es oportuno ahora enumerar todas las ediciones; sin embargo, debemos citar los dos grandes monumentos que fueron las ediciones de san Agustín (1681-1700) y de san Juan Crisóstomo (1718-1738) y recordar que estas ediciones todavía son utilizadas por mediación del Migne.

El espíritu que animó la tarea de los maurinos, formulado en el *Traité des études monastiques* de Mabillon[14], queda bien clarificado

11. Cf. R. Lemoine, *Histoire des constitutions de la Congrégation de Saint-Maur*, en *Études d'histoire de droit canonique*, dedicados a G. Le Bras, I, París 1965, p. 215-248; J. Daoust, *Mauristes*, en *Catholicisme* VIII (París 1979) 966-980; P. Gasnault, *Motivations, conditions de travail et héritage des bénédictins érudits de la Congrégation de Saint-Maur*, RHEF 71 (1985) 13-24.

12. Cf. J. Fohlen, *Dom Luc d'Achéry (1609-1685) et les débuts de l'érudition mauriste*, «Revue Mabillon» 36 (1966) 1-30 y 73-98.

13. Cf. M. Laurain, *Les travaux d'érudition des Mauristes: origine et évolution*, RHEF 43 (1957) 231-271.

14. Cf. H. Leclercq, *Dom Mabillon* II, París 1957, p. 503-574; Fr. Vandenbroucke, *L'esprit des études dans la Congrégation de Saint-Maur*, en *Los monjes y los estudios*, Poblet 1963, p. 457-501; G.M. Oury, *Mabillon (Jean)*, en DS X (París 1977) 1-4.

en la controversia con Rancé, fundador de La Trappe, y en otro episodio de indiscutible interés: el proyecto de *Theologia benedictina*, elaborado hacia 1671. Al lado del trabajo erudito, llevado a cabo por las grandes figuras ya citadas y por otras que no se pueden olvidar, como Bernard de Montfaucon (1655-1742) o Thomas Blampin (1640-1710)[15], los maurinos conocieron un florecimiento de autores ascéticos y místicos que honraron su causa[16]. Baste recordar a dom Claude Martin († 1696), hijo y biógrafo de la célebre ursulina Marie de l'Incarnation, autor que estuvo presente en las interminables discusiones sobre la oración y optó por minimizar sus aspectos intelectualistas[17]; o a dom Gabriel Gerberon (1628-1711), el editor de san Anselmo, fiel a los jansenistas, en cuyo favor escribió, entre otros libelos, los *Monita salutaria B.M. Virginis ad cultores suos indiscretos* (1673), que provocaron una fuerte controversia y que fueron juzgados en Roma por el equilibrado cardenal Bona, cisterciense y estudioso de la liturgia; sin embargo, el cardenal no pudo evitar que fuesen incluidos en el *Índice* el 19 de junio de 1674[18].

Si he evocado ese abanico de posiciones, en el seno de los maurinos, es para comprender mejor el proyecto de la «teología benedictina». Por él se interesó, desde Roma, el cardenal Bona, según el cual las controversias jansenistas invitaban a subrayar la fidelidad a san Agustín de los grandes doctores monásticos, Gregorio, Anselmo, Bernardo. Desde España, también el cardenal benedictino José Sáenz de

15. P. Gasnault ha hecho notar que la equivalencia comúnmente admitida entre benedictino y erudición no corresponde a la realidad (*Les travaux d'érudition des Mauristes au XVIIIème siècle*, «Historische Forschung im 18. Jahrhundert» [1976] 103-104) y, también, que sólo una pequeña minoría de los maurinos se dedicó a los trabajos eruditos: según él, únicamente un dos por ciento (cf. art. cit. en la nota 11, p. 14).

16. El marco institucional favorecía una espiritualidad seria, como demostró P. Salmon, *Aux origines de la Congrégation de Saint-Maur. Ascèse monastique et exercices spirituels dans les constitutions de 1646*, RHEF 43 (1957) 101-124.

17. Cf. L. Cognet, *Dom Claude Martin (1616-1696) et le mysticisme français*, RHEF 43 (1957) 125-149.

18. La inquieta y rica figura de dom Gerberon, con sus intervenciones en las polémicas de la época, ha sido bien historiada por J. Orcibal, *La spiritualité de dom Gabriel Gerberon, champion de Jansénius et de Fénelon*, RHEF 43 (1957) 151-222. En cuanto a los *Monita*, con todas las incertezas de su autor, cf. P. Hoffer, *La dévotion à Marie au déclin du XVIIème siècle. Autour des «Avis salutaires»*, París 1938; véase también L. Ceyssens, *Le sort des «Monita salutaria» en Espagne*, «Marianum» 14 (1952) 452-456.

Aguirre (1630-1699), conocido por sus preferencias hacia la teología de san Anselmo[19], había entrado en relación con Mabillon, que parecía la persona apta para abrir camino a una auténtica «teología monástica»[20]. Primero, parecía que la teología benedictina sería concebida como una especie de manual, apoyado sobre todo en los doctores monásticos, para *décrasser la théologie scolastique*, según expresión de dom Ménard († 1644). Sin una unanimidad en la congregación, había quien quería evitar la ruptura con la escolástica, así como tomar una postura oficial projansenista. Frenados por estos temores, agravados por la polémica con Rancé y por la intervención de Bossuet y por otros incidentes, los maurinos no supieron crear una síntesis verdaderamente orgánica. En palabras de Vandenbroucke, «no supieron comprender, sino excepcionalmente (así dom Luc d'Achéry y algunos pasajes de Mabillon), que su obra científica, sus virtudes monásticas y su devoción estaban orientadas unas a las otras, o sobre todo hacia esa única exigencia que la Iglesia recuerda con gusto a los monjes: la de ser "testigos de Dios". Rancé habría tenido razón al recordar a los maurinos que hay una "ciencia de las ciencias", cuya lenta adquisición es más preciosa que la erudición»[21].

Sin embargo, sus trabajos de erudición fueron insustituibles, a causa de una metodología superior a la de los primeros bolandistas. Los maurinos habían fundado la diplomática para la confrontación de documentos, habían bebido en fuentes desconocidas y habían edificado para la historia francesa sus primeros monumentos famosos: *Gallia christiana*, *Monasticon Gallicum*, *Historiens de France*, la *Histoire littéraire de la France*, historias de las provincias. Editores de textos, nada había igualado el aspecto de cohesión y de fervor de que habían dado ejemplo, cuando llegaban copias y variantes de los textos destinados al *Spicilegium*, a los anales de la orden de san Benito y a todas las recopilaciones de documentación[22]. Llevados por un dinamismo indiscutible, más allá de las fronteras monásticas, a pesar de las polémicas personales e ideológicas, supieron dotar a su país de colecciones sabias que iluminaron su origen y pudieron ofrecer a la Iglesia los textos patrísticos que tanto ayudarían a apreciar el estudio de los padres.

De hecho, este estudio de los padres se hizo extensivo sobre todo a dos de los países vecinos. En Italia, se reimprimieron algunas ediciones y también se publicaron trabajos originales, a menudo de excelente calidad, como los *Anecdota* de Muratori (1672-1750)[23] o el

19. Las vicisitudes para que la universidad de Salamanca crease tres cátedras, una de ellas la de san Anselmo, confiada a los benedictinos, fueron expuestas y analizadas por G.M. Colombás, *Historia de la fundación de tres cátedras de Teología en la Universidad de Salamanca (1692)*, HispSac 13 (1960) 305-394.

20. Cf. G.M. Colombás, *Aguirre, Mabillon y la teología*, RET 21 (1961) 153-166. Cf. también J.A. Pascual, *Una experiencia monástica. El cardenal Aguirre y los estudios*, en *Los monjes y los estudios*, Poblet 1963, 449-456.

21. Cf. art. cit. en la nota 14, p. 501.

22. Es oportuno aquí hacer memoria de las relaciones entre los maurinos y los monjes de Montserrat, que datan ya de los inicios de la Congregación de San Mauro (1622). La correspondencia, conservada en la Biblioteca Nacional de París y examinada recientemente por Xavier Altés, revela muchos detalles sobre la aportación montserratina a la edición de tratados espirituales, de libros litúrgicos y del *Monasticon Hispanicum*. En 1655 aparecía en París la versión francesa del *Ejercitatorio espiritual* del abad Cisneros, llevada a cabo por el maurino Anselmo Thévart, que no dudaba en considerar la obra como fuente de san Ignacio. Para los textos litúrgicos el corresponsal fue dom Martène, interesado en las noticias de rituales que le podía ofrecer el erudito recopilador Josep Taverner i d'Ardena, entonces vicario general de Gerona y luego obispo de la misma sede. A comienzos del siglo XVII, respondiendo a una circular impresa, firmada por dom Massuet, Montserrat se dispone a colaborar, mejor que ningún otro monasterio de la Congregación de Valladolid, en la confección del *Monasticon Hispanicum*; envía, entre otra documentación, dos originales anónimos (escritos sin duda por monjes de Montserrat, de mediados o fines del XVI), conservados en el ms. París B.N., español, 323: *Lecciones de la oración mental* y *Exercicio para llegar a la divina unión y mystica theologia*. De interés especial es la correspondencia entre dom Massuet y el padre Manuel Navarro, profesor de teología en Salamanca y hombre influyente en la Congregación de Valladolid: Navarro envía a París una obra suya sobre la Trinidad y otra sobre los ángeles (junio 1711) y, en nombre de la más estricta ortodoxia, comenta los estragos del quietismo (marzo 1713), contra el cual —señalando los nombres de Molinos, Malaval, Guyon y Ragusa, «místicos espúreos»— había advertido al «lector sapiente» al final del prólogo a la edición del *Exercitatorium spirituale* del abad Cisneros (Salamanca 1712). La publicación de toda esta correspondencia relativa a la colaboración de Montserrat en la obra de los maurinos obligará sin duda a rectificar alguna de las afirmaciones de Ernesto Zaragoza Pascual, *Los generales de la Congregación de San Benito de Valladolid (1707-1801)* V, Abadía de Silos 1984, p. 70-71.

23. Sobre Muratori, figura central del primer «Settecento» italiano, cf. S. Bertelli, *Erudizione e storia in L.A. Muratori*, Nápoles 1960. Véase, además, E. Franceschini, *L'insegnamento di L.A. Muratori*, «Aevum» 25 (1951) 37-67; E. Raimondi, *I padri Maurini e l'opera del Muratori*, «Giornale della letteratura italiana» 128 (1951) 427-471; M. Rosa, *Echi dell'erudizione muratoriana nel '700*, StMed, s. III, 4 (1963) 821-852; A. Andreoli, *Nel mondo di L.A. Muratori*, Bolonia 1972. Se puede centrar la figura y el ambiente en Franco Venturi, *Settecento riformatore, I. Da Muratori a Beccaria*, Turín 1969. Sobre la relación de Muratori con los benedictinos de Monte Cassino, cf. T. Leccisotti, «Benedictina» 4 (1950) 207-240, y G. Castagna, «Benedictina» 4 (1950) 3-17 y 181-206; 14 (1967) 109-126 y 331-344.

San Jerónimo de Domenico Vallarsi (Verona 1734-1757) que serán reproducidos en el Migne. El sabio más citado hoy es quizá Giovanni Domenico Mansi († 1729), con cuyo nombre se designa la *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. También hay que destacar la *Bibliotheca veterum Patrum*, del oratoriano Andrea Galland (1709-1779), que reanuda la tradición de las colecciones grecolatinas y las perfecciona, aunque la obra quedó inacabada a causa de su muerte.

En Alemania se publicaron muchas tesis y discursos académicos en las universidades esparcidas por doquier. No podemos dejar de sonreír hojeando el *Epitome* de la *Bibliotheca Maxima* (1719), que quiere ofrecer a los predicadores respuestas a todas las cuestiones, incluso a la de saber qué significan las ranas de la Biblia. En cambio, los trabajos bibliográficos como los de Thomas Ittg (1643-1710) sobre las «cadenas» y las «bibliotecas» de los padres, los de Johann Albert Fabricius (1668-1736) sobre los escritores griegos o latinos, los de Carl Taugott Gottlob Schoenermann (1765-1802) sobre los padres latinos han prestado y prestan todavía un buen servicio.

3. *Denis Petau (1583-1652) y Louis Thomassin (1619-1695)*

Las ediciones de los padres hicieron posible la aparición de síntesis de teología patrística, concreciones de aquella teología positiva señalada por el mismo san Ignacio de Loyola. Entre los intentos más logrados de la nueva línea sobresale el del jesuita Denis Petau. Él mismo se presentó como el iniciador de un nuevo camino teológico[24]. Pretendió superar la teología escolástica en lo que tenía de filosófico; en contrapartida no quiso ofrecer nada que no estuviera atestiguado por la Escritura, los concilios y los padres de la Iglesia.

Berthold Altaner es bien explícito al juzgar a Denis Petau: «Se puede considerar como *padre de la historia de los dogmas* al jesuita

24. Petau escribía a Muzio Vitelleschi, general de la Compañía de Jesús: «en este tratar las cosas divinas no he seguido el camino de la vieja escuela. He tomado un nuevo camino, lo puedo decir sin orgullo, un camino donde nadie todavía ha puesto el pie. Dejando de lado aquel artificioso modo de teología que camina a través de no sé qué laberintos oscuros de la filosofía, yo he instituido un simple y ágil método, como una rápida corriente, que parte de las fuentes puras y originales de la Escritura, de los concilios y de los padres» (1644). Véase I.M. Tshiamalenga Ntumba-mulemba, *La méthode théologique chez Denys Petau*, EThL 48 (1972) 427-478.

Denis Petau (1652), el cual en su monumental *De theologicis dogmatibus*, I-IV (1643-1650) expone el argumento de tradición a favor de la doctrina católica con una fuerza de penetración *hasta entonces desconocida* y, en contraste con los escolásticos, insistiendo en el punto de vista histórico»[25]. Algunos autores observan, sin embargo, la dependencia de sus predecesores, sobre todo de la metodología de Juan Maldonado, que Petau habría adoptado, de una manera especial en el *De Trinitate*[26].

El análisis detallado de Tshiamalenga[27] permite concluir que Petau no fue un innovador de la metodología teológica: el recurso a los padres, a los concilios, a la Escritura, habría sido iniciado por otros autores, desde Erasmo, Cano, Maldonado, para citar aquellos de los que Petau recibió un influjo más directo. Su teoría del saber teológico culmina en consideraciones sobre las condiciones de validez de la teología como ciencia y, por tanto, como saber acabado. Petau no deja de afirmar que la teología accede al estado de ciencia en cuanto se hace *deductiva*, en el sentido aristotélico. Este principio —que inspiraba sus obras principales, los cuatro tomos de los *Dogmata theologica* y en particular el tomo segundo, consagrado al *De Trinitate*— convierte a Petau, más que en innovador, en renovador a causa del despliegue doctrinal y de ciertos detalles de orden crítico en la interpretación de los textos antiguos. Quedaba, en el fondo, la duda sobre si la historia (en general) era una verdadera ciencia.

Si la teología intenta comprender un texto del pasado, necesitará adoptar métodos apropiados, como los utilizados en filología. A esta tarea Petau dedicó su trabajo. Aunque no le abandonó nunca una preocupación apologética, por este camino consiguió resultados admirables, formulados siempre en un latín elegante: hemos consignado uno concreto, al hablar de su aportación a la doctrina de la gracia (cf. capítulo tercero, VI, 3).

Al lado de Petau, es obligado citar al oratoriano Louis Thomassin (1619-1695), que publicó también unos *Dogmata theologica* (1680-1684), con deseos de honrar la memoria del sabio jesuita. La diferencia entre ambos autores es que «el primero tuvo la gloria de

25. *Patrología*, Madrid [4]1956, p. 39.
26. Cf. P. Galtier, *Petau, Denys*, en DTC XII-1 (París 1932) 1321; A. Marranzini, *Il metodo teologico del Maldonado nella «Disputatio de Trinitate»*, Pont. Universitas Gregoriana, Roma 1954, p. 75-78.
27. Art. cit. en la nota 24.

haber tratado esta materia importante como excelente historiador, y el segundo la de haber logrado penetrar en lo que los misterios tenían de más oculto y sublime, sobre todo en relación con la encarnación» (Cloyseault). Se puede decir que la obra de Thomassin es más personalizada y menos objetiva que la de Petau[28]. Además de esta obra monumental, la facilidad de comunicación y la riqueza de sus conocimientos le permitieron publicar un gran número de tratados históricos y dogmáticos sobre diversos puntos de liturgia y de moral. Unió a su erudición indiscutida un apreciable sentido de moderación, que le valió muchos amigos. Aunque algunas de las apreciaciones de Thomassin no resisten la crítica actual, hay que alabar la valentía con que emprendió una obra de tanta envergadura, de la que se sirvieron muchos de los siglos siguientes.

4. *La aplicación del método histórico-crítico a la Biblia*

Es fundamental situar el siglo XVII en un contexto definido por el contraste entre las «instituciones opacas» y los «textos claros». A la decadencia institucional, se opuso el desafío de volver a encontrar, por un retorno a la primitividad de la sagrada Escritura, su capacidad de iluminar y de edificar en aquel momento las comunidades de los creyentes como en el cristianismo antiguo[29]. En dicho ambiente, proliferó la tradición de la exégesis espiritual y moral, e incluso alegórica.

28. Cf. A. Molien, *Thomassin, Louis,* en DTC XV-1 (París 1943) 787-823; P. Clair, *Louis Thomassin, étude biographique et bibliographique,* París 1964.

29. Cf. M. de Certeau, *L'idée de traduction de la Bible au XVIIème siècle: Sacy et Simon,* RSR 66 (1978) 73-93. Véase también F. Laplanche, *Tradition et modernité au XVIIème siècle. L'exégèse biblique des protestants français,* «Annales» 40 (1985) 463-489, donde el autor muestra cómo la rápida evolución de la teología reformadora en la primera mitad del XVII constituye un excelente revelador de la crisis religiosa que se propagaría por Europa y desembocaría en la Ilustración. El autor lo muestra a partir del examen de la exégesis bíblica y del pensamiento político de los teólogos de la Academia protestante de Saumur, Louis Cappel (1585-1685) y Moyse Amyrant (1596-1664). Desde el punto de vista exegético subraya la herencia de la erudición del siglo XVI: buscando el sentido literal de la Biblia, los textos se revelan como poseedores de su propia historia. Por otro lado, el recurso a la ley natural como base de una coexistencia pacífica entre Iglesias rivales minimiza los modelos políticos contenidos en el Antiguo Testamento y en el Apocalipsis (reacción contra la ideología de los puritanos ingleses).

A ella recurren los simpatizantes de Port-Royal, sobre todo en la Biblia de Sacy[30] y en las *Explications sur le Nouveau Testament* (1683) de su secretario N. Fontaine (1625-1709). Esta línea es la seguida por el mismo Bossuet en su *Apocalypse avec une explication* (1684).

Es verdad que paralelamente se cultivaba la tradición de exégesis científica, nacida de los esfuerzos humanísticos del Renacimiento y bien representada en París, entre otros, por el jesuita español Juan Maldonado. Esta tradición planteaba, además de los análisis textuales, la cuestión de la actitud racional con que se debía abordar la Biblia. Suárez, en su *De fide*, indica, desde cierto punto de vista, el estado del problema en el ámbito católico. Y lo considera en relación con la doctrina tomista que comenta y con la doble impugnación que ésta recibió después de Erasmo y de Lutero[31]. La lectura racional de la revelación aparece en Suárez como fundamentada en el reconocimiento institucional de un texto auténtico, interpretado por una tradición. En el interior de dicho marco, se ven los límites para la misma crítica textual: variantes que contradigan a la Vulgata, distinción entre pertenecer *formaliter* o *materialiter* a la Escritura, etc. El conjunto impide la impugnación del texto bíblico y la impugnación bíblica de las instituciones. En este sentido, Suárez aparece como bastante representativo de cierta conciencia bíblica a principios del siglo XVII, que criticarán no sólo los milenaristas de turno, sino intérpretes como Spinoza y Richard Simon[32].

El oratoriano Richard Simon (1638-1712) fue el auténtico fundador de la crítica bíblica[33]. Dándose cuenta de que, en ausencia de una teoría del texto bíblico, la verdad *del* texto se decide *fuera* del mismo (desde arriba, es decir, en nombre de una «filosofía» de la revelación propuesta institucionalmente, o desde abajo, es decir, por la acumulación de conocimientos de léxico, de gramática o de historia), intentó

30. Cf. L. Marin, *La critique de la représentation classique: la traduction de la Bible à Port-Royal,* en *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison,* Bruselas 1967, p. 549-575.

31. Cf. P.Fr. Moreau, *Éscriture Sainte et Contre-Réforme: la position suarésienne,* RScPhTh 64 (1980) 349-354.

32. Para Spinoza, cf. S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture,* París 1965. Que la Biblia sea un texto opaco es el punto de partida de Spinoza cuando construyó su *Historia Scripturae* o conocimiento metódico y crítico de la Biblia. Cf. las indicaciones de J. Beaude, *Des multiples usages de l'Écriture au XVIIème siècle,* RScPhTh 64 (1980) 421-422.

33. Cf. J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique,* París 1960.

remediar la situación. A partir de dicha intención hay que leer e interpretar sus ideas, que expuso por vez primera en *Histoire critique du Vieux Testament*. Pero Bossuet, que se enteró subrepticiamente del trabajo, hizo confiscar la obra, cuyos ejemplares fueron todos destruidos. Los oratorianos temieron que las ideas de Simon comportasen un peligro para su congregación y lo expulsaron (1678); se quedó como párroco de Boleville, en la diócesis de Ruán. Es verdad que sus ideas se avanzaron a su tiempo, y la oposición fue general, desde Bossuet hasta Arnauld, y también entre los exegetas protestantes; pero él permaneció fiel a las mismas. La *Histoire critique du Vieux Testament* se volvió a imprimir en 1680, esta vez en Holanda (en 1685 conoció una reimpresión). En 1689 Simon publicó una *Histoire critique du texte du Noveau Testament*, a la que siguieron otros trabajos similares y finalmente, en 1702, una traducción del Nuevo Testamento, que le enfrentó de nuevo a Bossuet. Para Simon, la fidelidad a la institución ya no tiene por objeto, como en Sacy, legitimar al traductor: «asegura» la «certeza» del creyente, pero también permite la «incerteza» del crítico. En la base de la traducción de Simon, hay una opción que le distingue de la de Sacy: uno busca cómo ser testigo de un libro-sujeto; el otro cómo tratar un libro-objeto. Sacy considera el «sentido» del *Autor*, es decir, el Espíritu Santo; Simon, el sentido del *texto*, es decir, una organización literaria y semántica. Estas posiciones, ciertamente, no autorizan conclusión alguna sobre la autenticidad del catolicismo de sus autores; se refieren a enfoques diferentes de la fe[34]. Sin embargo, es comprensible que Bossuet emprendiera un fuerte combate para rechazar los métodos exegéticos de Simon y justificar los métodos tradicionales: lo concretó en su *Défense de la tradition des Saints Pères*, obra que dejó inconclusa a causa de la muerte. A pesar de ello, de hecho nadie adoptó las ideas de Simon, consideradas demasiado arriesgadas. Sólo le apoyó otro oratoriano, Bernard Lamy (1640-1715), erudito y hábil exegeta, amigo de Malebranche[35].

34. M. de Certeau, art. cit. en la nota 29, p. 80.
35. Cf. F. Girbal, *Bernard Lamy, étude biographique et bibliographique*, París 1964; B. Lamy, *Entretiens sur les sciences*, ed. por F. Girbal-P. Clair, París 1966.

III. La decadencia de la escolástica barroca

Determinar de dónde procede el cansancio que caracteriza a la teología escolástica del siglo XVII supondría hacer un diagnóstico de la época desde la perspectiva política y social, cultural y religiosa. En el propio ámbito teológico se descubre que la situación de decaimiento se debe a la fatiga causada por las disputas interminables, a la exuberancia barroca que conduce a la multiplicación de cátedras universitarias y conventuales[36], a una inmensa producción literaria repetitiva[37], a la falta de originalidad en unos autores que no se dejaron interpelar por la filosofía moderna y las ciencias positivas... todo ello provocó el envejecimiento de la propia tradición, que perdió lo que tenía de más dinámico para vitalizar el conjunto social. Además, un sistema de utilidad clerical y profesional hizo que los textos y los gestos se pudiesen mantener independientemente de lo que habían significado, y así dejaron de cumplir su misión y no respondieron ya a las necesidades y a las aspiraciones reales de los fieles. La verdad se dejó de considerar contemplativamente, para ser estudiada apologética, utilitariamente. La obsesión por transmitir la ortodoxia produjo un oscurecimiento de la verdad que ya no fue confrontada con la realidad. Los profesores publicaban «comentarios», sobre todo de los textos de santo Tomás, «compendios», «cursos» y «tratados», mientras los alumnos nos dejaron los apuntes de las lecciones que les eran dictadas y que constituyeron un género literario, denominado *reportata*. Por otro lado, el enfoque de las antiguas escuelas tomó nuevos matices. El tomismo, el nominalismo y el escotismo, las tres «vías» que, en España, habían organizado el pensamiento teológico, en la

36. En 1695 había en Salamanca catorce cátedras de teología y habría habido dieciséis si en 1682 no se hubiese denegado a los franciscanos la instancia de instituir dos para su orden. Cf. G.M. Colombás, art. cit. en la nota 19. Hay que pensar, además, en las cátedras establecidas en muchos colegios de la Compañía de Jesús, con facultad de conceder grados. Seguramente a causa de esta proliferación en la que participaban también los benedictinos de la Congregación de Valladolid, E. Zaragoza Pascual habla del siglo XVII como del «siglo de oro de la cultura»; o.c. en la nota 22, IV, p. 16-17.
37. En lo referente a España, H. Hurter, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, 5 vol., Innsbruck 1903-1912, cita para los siglos XIII-XV a 80 teólogos españoles, para el siglo XVI, a 333 y para el XVII, a 623. Forzosamente debía imperar la cantidad sobre la calidad, el plagio debía de llegar a cotas insospechadas y se debía notar la falta de figuras geniales; por lo menos en España, proliferarían las escuelas que se animaban mutuamente en función de polémicas carentes de altura.

universidad de Alcalá y en otras como la de Valencia[38], dejaron de caminar juntos. El nominalismo no arraigó como sistema teológico, a pesar de que hizo sentir su peso en la moral y en las ciencias experimentales; el escotismo quedó ausente de la enseñanza universitaria, a partir de Carlos III[39]. El tomismo se convirtió en la doctrina común tanto entre el clero secular como entre las diversas órdenes religiosas, a pesar de los matices interpretativos que explican enfrentamientos no siempre edificantes.

1. *La escolástica en la Francia del siglo XVII*

Muy sintomática de la situación de la escolástica en la Francia del siglo XVII es la posición de la Sorbona y de sus profesores. Comentadores de la doctrina de santo Tomás, son un exponente de las dificultades que acabamos de enumerar. Cediendo a sutilezas de interpretación, fueron incapaces de confrontarse con las nuevas racionalidades que despertaron a la intelectualidad del momento. Ilustra perfectamente dicha posición Philippe de Gamaches (1568-1625), profesor, entre otros, de Bérulle y de Condren, sobre los cuales ejerció una influencia real. Su competidor Nicolas Isambert (1565-1642) publicó un comentario a la *Summa*, en una línea menos ecléctica que la de Gamaches, inclinado al nominalismo.

En este contexto general, no faltaron autores con opciones teológicas más independientes. Éste es el caso de André Duval (1564-1638), defensor de los derechos de la santa Sede en el asunto galicano; su comentario a la *Summa* (1636) es un testimonio valioso del intento de armonizar con el tomismo las tendencias platónicas, presentes sobre todo en la mística abstracta. Más significativo es, en esta línea, el oratoriano Guillaume Gibieuf (1580-1650), espiritual influyente y mariólogo. En su *De libertate Dei et creaturae* (1630)[40] expone un

38. Cf. J. Gallego Salvadores, *La enseñanza de la metafísica en la Universidad de Valencia durante el siglo XVI*, AST 45 (1972) 137-172.

39. Cf. I. Vázquez, *La enseñanza del escotismo en España*, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti* IV, Roma 1968, p. 191-220.

40. Cf. G. Marafini, *Agli albori del giansenismo, Guglielmo Gibieuf e il suo pensiero intorno alla libertà*, Roma 1947; J. Orcibal, *Néoplatonisme et jansénisme, du «De libertate» du P. Gibieuf à l'«Augustinus»*, en *Nuove ricerche storiche sul giansenismo*, Roma 1954, p. 33-57.

complejo sistema que, por encima de las ideas tomistas y molinistas, revela una clara inspiración en Ruysbroek y Herp; metodológicamente, además, quiso romper con la tradición escolástica, aunque no pudo desvincularse de la misma a causa de su proceder deductivo y ahistórico. La obra fue fuertemente provocadora y el intento no se volvió a repetir, teniendo en cuenta el retroceso del platonismo en la teología y en la espiritualidad. El único seguidor de Gibieuf fue el también oratoriano Paul Métézeau (1583-1632), uno de los primeros en descartar la erudición profana y la hojarasca retórica, a fin de dar a la exposición teológica un rigor y una sobriedad que se alimentasen sólo de los textos bíblicos y patrísticos. Animado por Gibieuf, compuso *De sancto sacerdotio, ejus dignitate et functionibus sacris* (1631), uno de los escritos más completos del siglo XVII francés sobre el sacerdocio, ya que desarrolla una teología jerárquica, platónica y dionisíaca[41].

La enseñanza teológica quedó cada vez más desconectada de la problemática real y se limitó a una especulación abstracta que no estaba secundada por las tendencias culturales del momento y, de un modo muy concreto, por el cartesianismo. Se llegó al punto culminante el primero de setiembre de 1671, cuando, después de la misa del Espíritu Santo con que se iniciaba el curso, fueron leídas las resoluciones de la Sorbona contra la doctrina de Descartes, y el decano Morel explicó que la condena afectaba en primer lugar a los que negaban la materia prima y las formas sustanciales. El público se burló de esta perseverancia de la Sorbona en la escolástica, y Boileau compuso la sátira *Arrêt burlesque*. El cierre a las nuevas opciones culturales favoreció la actitud repetitiva de los profesores, incluso de individuos preparados en ciencia y conocidos por su piedad, como, por ejemplo, Martin Grandin (1604-1691), que comentó algunos artículos de la *Summa*, en sus obras póstumas *Opera theologica*, sin originalidad alguna. Los estudios de la Sorbona se convirtieron en una simple condición para conseguir los grados académicos: así lo juzgaban los más responsables.

Con el intento de reaccionar contra el estancamiento, algunos espíritus lúcidos propusieron un proyecto bastante esperanzador: el de conseguir una síntesis entre teología y espiritualidad, tan desarticu-

41. Cf. I. Noye, *Sacerdoce et sainteté d'après le P. Métézeau*, en *La tradition sacerdotale*, Le Puy 1962, p. 169-189.

ladas en aquel momento. Aquella generación, sin embargo, no se lo creía del todo. La tensión radicaba en la dualidad de objetos: el de la ciencia, con su acción consecuente, y el del desapego espiritual, en el que los moralistas querían decir su palabra. Sin embargo, hay que consignar por lo menos tres ensayos, muy meritorios, aunque vulnerables en lo que tienen de yuxtaposición de especulaciones doctrinales y de reflexiones espirituales. Cronológicamente, el primero es el de *Louis Bail (1610-1669), penitenciario de Notre-Dame y vinculado a* Port-Royal: la obra se titula *Théologie affective ou saint Thomas en méditations*, publicada en cuatro partes entre 1638 y 1650, y completada con un *Supplementum* (1662). La obra, que sigue el plan de la *Summa*, tuvo mucho éxito, aunque su lectura resulta pesada, no sólo por el estilo, sino también por el abuso de lugares comunes. Más logrados son los intentos de dos dominicos, los padres Chardon y Contenson. Louis Chardon (1595-1651) sobresale por su libro *La croix de Jésus où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctificante sont établies* (1647)[42]: obra especulativa y práctica, donde se conjugan la ciencia del teólogo y la experiencia del místico. El autor pretende descubrir el porqué de los sufrimientos espirituales de las almas fervorosas; allá donde Juan de la Cruz se limitaba a describir y a guiar, Chardon busca explicar. Aparece, sin duda, como uno de los grandes espirituales del siglo XVII[43]. G.V. de Contenson (1641-1674) escribió la *Theologia mentis et cordis* (1668-1687), que dejó inacabada y llevó a término el también dominico P. Massoulié. Convencido de que la teología es la *radix sanctitatis*, quiso subrayar el misterioso y fecundo *commercium* entre especulación y piedad. No logró conseguir la deseada síntesis entre ambas realidades, lo que explica que Contenson sea un iniciador que no hizo escuela. Coincide con el crepúsculo de la escolástica y con la crisis quietista, contexto que favoreció un desgraciado divorcio entre piedad y especulación, que se agravará más en el siglo XVIII, cultivado pero frívolo.

La situación de los tomistas no favorecía la creatividad. Habían heredado —no con un compromiso tan polémico como los de España— la ya larga disputa sobre la inmaculada Concepción y también la controversia contra los molinistas sobre la gracia y la libertad. Nuevos

42. *La croix de Jésus*, reed. con intr. de F. Florand, París 1937. C. Y. Congar, *«La cruz de Jesús» de Charlon*, en *Los caminos del Dios vivo*, Barcelona 1964, p. 131-143.
43. Cf. H.-M. Féret, *Chardon et Massoulié*, «Bulletin thomiste» 4 (1936) 869-875.

problemas habían surgido en el curso del siglo XVII: los relacionados con el jansenismo, el probabilismo moral y el galicanismo. Así, los dominicos franceses quedaban situados en la cuerda floja entre las opiniones de los jansenistas y el probabilismo de los jesuitas. Combatieron contra ambos, los cuales a su vez luchaban entre sí. Cuando los tomistas exponían su opinión sobre la gracia, parecía que enseñaban jansenismo; cuando rechazaban el laxismo de algunos probabilistas, parecía que apoyaban el rigorismo de los jansenistas. También el asunto del galicanismo provocó muchas molestias a los teólogos, habida cuenta de la imposición de los artículos antipapales del galicanismo, en 1682, por parte de Luis XIV. Los citados artículos eran exigidos a los profesores de teología y a los aspirantes a grados. El maestro general de los dominicos, el ampurdanés Joan-Tomàs Rocabertí, reaccionó contra los frailes partidarios del galicanismo; entre otros, reprendió a Alexandre Noel (en latín, Natalis), conocido historiador de la Iglesia, por su actitud antirromana, y él mismo escribió en defensa de los derechos pontificios[44]. Aunque Natalis no fue el único dominico entusiasta de la postura francesa —la posición de Jean Carée, que hizo voto de obediencia a Richelieu, se debe considerar como un caso límite—, la mayoría de los frailes se pusieron al lado del papa.

La complejidad de este contexto explica que los escolásticos se refugiasen en un gueto intelectual, donde persistieron en ir comentando a santo Tomás. De esta manera, los «comentarios» a su doctrina constituían el género literario preferido; permitía a los profesores imprimir su enseñanza que, a partir de la doctrina tomista, se prolongaba con la erudición de la teología positivo-escolástica. Entre dichos comentarios, podemos recordar en primer lugar el de Jean-Baptiste Gonet (1616-1681): con una gran claridad resume a los mejores comentadores que le precedieron, al tiempo que, en casi todas las cuestiones, adoptó una posición personal. Antoine Goudin (1639-1695) —que murió siendo prior del convento de Saint-Jacques de París— no había sido autorizado por sus superiores a publicar su síntesis, porque no aceptaba la doctrina «oficial» tomista en lo referente a la predestinación y a la gracia; más tarde, sin embargo, después de una revisión

44. Cf. la rápida y sagaz semblanza de la polifacética figura de Rocabertí en M. Batllori, *Reflexions sobre la cultura catalana del Renaixement i del barroc*, en *A través de la història i la cultura*, Montserrat 1979, p. 151-152; más informaciones en A. Collell i Costa, s.v., en *Gran enciclopèdia catalana* 12, Barcelona 1978, col. 660.

por parte de los teólogos de París, aparecieron sus *Tractatus theologici* (1723). El comentario que ejerció más influencia en la escuela tomista fue el de Charles-René Billuart (1685-1757). Supo insertar en el cañamazo doctrinal de santo Tomás los problemas surgidos de las polémicas que se iban dirimiendo: su obra es un resumen sustancioso de los grandes comentadores, más breve que el de Gonet.

2. *La escolástica en el declinar del poder de España*

1588: desastre de la «armada invencible», con el que empieza una época de decadencia política. Los poetas del siglo de oro intuyen que los metales preciosos de las Indias van destruyendo a España: «la causa de no haber dineros es habellos», dice un economista tan lúcido como Martín González de Cellorigo, precisamente en una obra dedicada a Felipe III. Durante el reinado de los Austrias la fatiga y la monotonía acompañaron el empobrecimiento del país. Las epidemias y la pobreza constituyeron el séquito normal de los desaciertos políticos o de las derrotas militares[45]. Religiosamente, la gente se movía entre la grandeza heredada y la dificultad de vivir y de hablar, entre la angustia y la rigidez inquisitorial. El espíritu barroco desconfiaba cada vez más del mundo y de la capacidad humana para dominarlo y entenderlo; de ahí la tentación de replegarse en la interioridad, sin que las sutiles disquisiciones en torno de la gracia y la predestinación, puestas al alcance de todos en el teatro, consiguiesen animar las conciencias y alegrar los espíritus. En el orden político, la ruptura reformista se consolidó en términos nacionales: la paz de Westfalia (1648) estableció la situación como definitiva. «La Reforma y la Contrarreforma van dejando de ser movimientos para convertirse en estado de

45. No es posible silenciar la influencia que ejercían los confesores en las decisiones reales. Los Habsburgo los escogían entre los dominicos y, entre éstos, daban preferencia a los teólogos más célebres de la época (L.G. Getino, *Dominicos españoles confesores de reyes*, CTom 14 [1916] 416-437). Ya san Juan de Ribera, arzobispo de Valencia, escribía en 1610 a Felipe III, previniéndole contra los abusos de las intervenciones de los confesores en los asuntos seculares. También tuvieron una notable influencia política los predicadores reales. Noticias sobre los confesores y predicadores de corte, en A. Domínguez Ortiz, *Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII*, en R. García Villoslada (dir.). *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid 1979, p. 92-94.

cosas, consubstanciándose con la vida y la literatura» (J.M. Valverde).

No es extraño que se perdiesen la antigua vitalidad y la iniciativa en el ámbito de la escolástica: disminuyó la originalidad entre los teólogos, entretenidos en inacabables querellas, la enseñanza se hizo sobrecargada y monótona en detrimento de una renovación seria, el desgraciado gusto literario de la época penetró en la teología, la cual, además, apareció presuntuosa y a menudo crédula. Este cuadro tan negativo se empezó a apreciar en la misma Salamanca, sede de la ortodoxia tomista. El recurso al magisterio de Vitoria encubrió la falta de creatividad, hasta el extremo de que los profesores se pasaban los apuntes unos a otros. Entre los dominicos, el tomista más ilustre no fue profesor de Salamanca, sino de Alcalá: el portugués Juan de Santo Tomás, del que ya hemos hablado (capítulo tercero, VI, 5).

Con la explosión de la controversia *De auxiliis* se formaron y se establecieron escuelas bien definidas en función de las diversas órdenes. En 1667, los jesuitas obtuvieron dos cátedras de teología en la universidad de Alcalá, y al año siguiente en la de Salamanca. En 1692 allí mismo se abrieron dos para los benedictinos y al año siguiente, otra dedicada a san Anselmo[46]. El claustro universitario, en cambio, se opuso a conceder una a los franciscanos, deseosos de volver a los grados académicos para enseñar la doctrina de Duns Escoto[47]. Las constituciones de Segovia de 1631 habían ordenado que *todos* los lectores franciscanos «se esforzasen por enseñar la doctrina del doctor sutil, por defender sus opiniones y por clarificar con cuidado su pensamiento»[48].

Los carmelitas descalzos de Salamanca, conocidos sobre todo por su curso teológico denominado *Salmanticenses*[49], llevaron a cabo un intento meritorio de renovación positivo-escolástica. La obra, de catorce volúmenes, tuvo una lenta composición que casi duró un siglo (1620-1712). Primero dan un resumen de la letra de los artículos de la

46. Cf. G.M. Colombás, art. cit. en la nota 19.

47. Cf. I. Vázquez, *Un franciscano al servicio de los Habsburgo en la Curia romana: Francisco Díaz de San Buenaventura*, AIA 23 (1963) 19-40. La actuación del padre Francisco Díaz sobre todo fue decisiva en la querella jansenista y en las gestiones en favor del dogma de la Inmaculada.

48. Cf. M. Briek, *Legislatio ordinis fratrum minorum de Doctore Immaculatae Conceptionis B.M. Virginis*, Anton 29 (1954) 514.

49. Cf. Enrique del Sagrado Corazón, *Los Salmanticenses: su vida y su obra*, Madrid 1955.

Summa de santo Tomás, instituyen después las *disputationes* y los *dubia* sobre las cuestiones más discutidas, y exponen las opiniones opuestas entre sí. Si se consultan superficialmente las cuestiones secundarias, se pueden tildar de inútiles. Pero, cuando se lee lo que escribieron sobre los temas fundamentales, hay que reconocer la calidad penetrante de estos teólogos, conocedores fieles de la doctrina de santo Tomás.

A pesar de su fuerza social y su protagonismo en las más vivas polémicas doctrinales y en tantos asuntos de política eclesiástica, pocos son los jesuitas que se libraron de la mediocridad teológica, propia de la escolástica de aquella España decadente. Tres nombres sobre todo evitan que el decaimiento se produzca de un modo abrupto y repentino: Diego Ruiz de Montoya, Juan Martínez de Ripalda y Juan de Lugo.

El sevillano Diego Ruiz de Montoya (1562-1632), maestro en la teología positiva, tiene en el ámbito hispánico una significación paralela a la de Denis Petau. Aunque está muy olvidado, Scheeben, en la valoración de los teólogos jesuitas, le considera superior a Suárez por su profundidad y erudición; en concreto, juzgaba su tratado sobre la Trinidad como el mejor que se había escrito[50]. El navarro Ripalda (1594-1648), profundo conocedor de los debates de la época, impugnó los errores de Bayo[51]. Fiel a la doctrina de Suárez, mostró un gran afán dialéctico y una fina penetración especulativa, bien expresada en su principal obra *De ente supernaturali*, publicada en dos tomos (1634 y 1645), y que le valió un notable lugar en la polémica jansenista[52]. Convertido en hombre de confianza del conde-duque de Olivares y nombrado censor de la Inquisición por Felipe IV, como teólogo y polemista fue olvidado muy pronto. Juan de Lugo (1583-1660), nacido en Madrid, especialista en derecho, fue un notable profesor por

50. Véase J.A. Aldama, *Ruiz de Montoya y el problema trinitario del principio de identidad comparada*, EE 11 (1932) 547-559; A. Segovia, *La generación eterna del Hijo y su enunciación verbal en la escolástica. Síntesis de Diego Ruiz de Montoya*, ATB 19 (1956) 151-234.

51. Véase J.A. Aldama, *Bayo y el estado de naturaleza pura a través de la refutación bayana de Ripalda*, Salm 1 (1954) 50-71.

52. L. Ceyssens, *Juan Martínez de Ripalda et le troisième volume de son «De ente supernaturali» (1648)*, «De Gulden Passer» 33 (1955) 1-26 (*Jansenistica minora*, t. 4, fasc. 30); A. Arbeloa Egüés, *La doctrina de la predestinación y de la gracia eficaz en Ripalda*, Pamplona 1950.

su claridad expositiva[53]. Llamado a Roma, enseñó en el Colegio romano, desde 1621 hasta 1643, cuando fue nombrado cardenal por Urbano VIII: desde su nueva condición, multiplicó su labor de consultor en diversas congregaciones romanas. A causa de sus tratados de teología moral y sobre todo de su obra *Disputationes de iustitia et iure* (1642), san Alfonso María de Ligorio lo consideraba el mejor moralista desde santo Tomás[54]. Con la desaparición de estos tres teólogos, los jesuitas de España cedieron, a base de interminables repeticiones, a una monotonía intelectual, objeto de advertencias por parte de los prepósitos generales Vitelleschi y Piccolomini. La única figura que superó la mediocridad imperante fue Baltasar Gracián, de quien hablaremos en el apartado siguiente.

Cerrar esta rápida panorámica pide hacer referencia a lo que representó el jansenismo para la teología peninsular. El llamado «segundo jansenismo», el propio de la segunda mitad del siglo XVIII, ha sido bien estudiado recientemente[55]; no así el «primer jansenismo», el del siglo XVII. Y, sin embargo, se ha podido decir con acierto que «España ejerce en el jansenismo del XVII un papel más importante que el que le corresponde en relación al jansenismo del XVIII: aquí España sufre su influencia, allí la ejerce»[56]. La razón está en que el jansenismo deriva de las controversias *De auxiliis*: no se puede olvidar que, en cierto momento, los defensores de la gracia intrínsecamente eficaz se convierten en jansenistas, y sus adversarios en antijansenistas, aunque los epítetos con que mutuamente se descalifican son los de calvinistas o bañecistas, por un lado, y el de pelagianos o semipelagianos, por el otro.

53. Cf. C.M. Abad, *El magisterio del cardenal Lugo en España con algunos datos más salientes de su vida y siete cartas autógrafas inéditas*, «Miscelánea Comillas» 1 (1942) 331-370.

54. Cf. G. Cariani, *La Compagnia di Gesù e la teologia morale*, ScC 69 (1941) 463ss; G. Brinkmann, *The social thought of John de Lugo*, Washington 1957.

55. Cf. E. Appolis, *Les jansénistes espagnols*, Burdeos 1966; J. Saugnieux, *Le jansénisme espagnol; ses composantes et ses sources au XVIIIème siècle*, Oviedo 1975; A. Mestre, *El jansenismo español en el siglo XVIII. Estado actual de la investigación*, «Divus Thomas» 78, Piacenza 1975, p. 407-430; R. Corts i Blay, *Fèlix Amat de Palou i Pont (1750-1824) i Fèlix Torres i Amat (1772-1847), dos bisbes catalans acusats de jansenisme*, RCT 7 (1982) 235-278.

56. I. Vázquez, *Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII*, en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid 1979, p. 444.

Cornelio Jansenio fue enviado dos veces a España por la universidad de Lovaina, con el fin de velar por sus intereses en contra de las doctrinas y de las pretensiones de los jesuitas. En Alcalá y en Salamanca fue recibido como «bajado del cielo»: en esta última se aprobó que a partir de entonces los profesores se comprometiesen, con juramento, a enseñar la doctrina de san Agustín y de santo Tomás: el agustinismo de Lovaina y el tomismo de Salamanca se reencontraban fervorosamente. La reacción de los jesuitas y de los franciscanos anunciaba nuevas controversias. De hecho, cuando unos años más tarde la polémica jansenista adoptó dimensiones internacionales, la denuncia del jesuita español Pedro de Vivero († 1656) fue de las primeras; desde su posición influyente en la corte de Bruselas hizo intervenir a la Inquisición romana y a la española. Los nombres de los otros dos jesuitas ya mencionados, Martínez de Ripalda y Juan de Lugo, también están ligados a ese combate doctrinal y político a la vez. Felipe IV, presionado por el gobernador de los Países Bajos, intervino en el asunto, aunque sus medidas de compromiso no consiguieron satisfacer a nadie y menos aún obtener la paz. En España, el antijansenismo halló en el prepósito general de la Compañía de Jesús, padre Tirso González de Santalla († 1705), y en el dinámico franciscano Francisco Díaz de San Buenaventura, agente de Carlos II en Roma[57], a dos luchadores intrépidos; sus acciones, sin embargo, no siempre lograron los resultados esperados, tanto en lo que se refiere a la condena de proposiciones jansenistas como a la introducción del formulario antijansenista de Alejandro VII en los Países Bajos y, obviamente, en los ataques al profesor de Lovaina, G. Huygens, y al agustino italiano, Enrico Noris, que después llegaría a ser cardenal. La actitud minimizadora de la curia romana en los asuntos del jansenismo molestaba a los antijansenistas de la Península ibérica que, por múltiples razones, estaban interesados en magnificar la perniciosa labor de los seguidores de Jansenio. Se ha podido escribir que ya años antes de que apareciese el *Augustinus* «iba naciendo el jansenismo en la mente y en la pluma del antijansenismo» (I. Vázquez): ya Ceyssens había calificado el jansenismo y el antijansenismo de «hermanos siameses».

57. Cf. Vázquez, art. cit. en la nota 47; íd., *Tirso González, S.I., y Francisco Díaz de San Buenaventura, O.F.M., frente al jansenismo belga a finales del siglo XVII*, en *Miscellanea Jansenistica offerts à Lucien Ceyssens*, Hérvelée-Lovaina 1963, p. 307-341.

3. *Hacia la definición dogmática de la inmaculada Concepción*

El renacimiento mariológico de la España del siglo XVII tiene un eje indiscutible: la inmaculada Concepción. El ambiente religioso español era claramente inmaculista: las universidades rivalizaron en el celo por establecer un juramento en defensa del privilegio mariano análogo al que exigía la Sorbona; las cofradías de la Inmaculada se multiplicaron, la exaltación de la Inmaculada se convirtió en uno de los temas favoritos de los pintores religiosos, y la temática halló en la literatura, y especialmente en el teatro, un medio de expresión en masa[58]. Desde la corte hasta el pueblo llano el movimiento a favor de la Inmaculada se desarrolló e intensificó sin cesar, en todos los campos: en el político, el interés de los reyes de la casa de Habsburgo convirtió a la Inmaculada en un «negocio de Estado»; lo prueban sobradamente las constantes embajadas inmaculistas a Roma para impetrar del papa la definición del dogma.

Sin embargo, desde un punto de vista teológico, la prudente actitud del concilio de Trento no servía para poner punto final a las discusiones que se prolongaban desde la edad media[59]: el caso del padre Maldonado —entretenido en una controversia en la Sorbona desde 1574 hasta 1577— es bastante elocuente. Más aún, si se recuerda que en 1570 el papa dominico Pío V había prohibido nuevamente las disputas en sermones —excepto si se hacían en presencia de especialistas— y también escribirlas en lengua vulgar. Había en el trasfondo de la controversia una rivalidad de órdenes religiosas, en defensa de sus posiciones tradicionales: los enfrentamientos más explícitos, como era de esperar, tuvieron lugar entre dominicos y franciscanos, reforzados por los jesuitas[60]. Pero la polémica no se puede reducir a una pelea de

58. Cf. N. Pérez, *Notre Dame dans la littérature espagnole*, en H. du Manoir (dir.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge* II, París 1952, p. 125-140; S. Navarro, *La Inmaculada en la lírica y épica española*, EstMar 14 (1955) 285-328; B. Monsegú, *La Inmaculada en la dramática clásica española*, ibíd., p. 329-358.

59. Para la actitud tridentina, véase la modélica tesis de J.I. Tellechea Idígoras, *La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado, S.J., con la Sorbona*, Vitoria 1958, p. 269-272, donde resume los estudios anteriores.

60. El místico segoviano Alonso Rodríguez, hermano coadjutor, escribía, desde Mallorca, que sabía «de arriba» que «entre las razones por las que Dios había dado la Compañía al mundo, una de las principales era la de enseñar y defender esta verdad (de la inmaculada Concepción) en la santa Iglesia». Cf. E. Villaret, *Marie et la Compagnie de Jésus*, o.c. en la nota 58, p. 948-951; cf., además, E. Llorca, *Los escritores jesuitas*

escuelas teológicas: si se puede hablar del «fenómeno inmaculista» en la España del siglo XVII, es a causa de la efervescencia general provocada por la participación del pueblo, activa y apasionada.

En Valladolid, el capítulo general de los dominicos (1605) pidió a los predicadores abstenerse de toda palabra susceptible de escandalizar a los fieles cuando se trataba del pecado original o de celebrar a María. A pesar de ello, no faltaron incidentes, aquí o allá: no es necesario detallar la imprudencia de un predicador dominico en Sevilla (1613), que provocó en cadena toda clase de actos de desagravio que llenaron los años 1614 y 1615; los sevillanos terminaron en la corte de Madrid con ánimo de pedir a Felipe III que hiciese llegar al papa la petición de definir el privilegio mariano. Aunque el confesor del rey, el dominico Luis Aliaga, frenó el ímpetu de la gente, Felipe III se decidió en 1616 a enviar a Roma al ex abad benedictino Plácido Tosantos[61]. Los resultados no fueron los deseados: los pasos dados procedían con la lentitud propia de la Roma eterna. Por la constitución *Sanctissimus* (1622), Gregorio XV prohibía defender la causa maculista no sólo en público, sino también en privado. Este decreto no fue recibido ya por Felipe III, sino por su hijo Felipe IV, que se convirtió en intrépido defensor de la causa inmaculista: pesaron en su actitud los consejos de su gran confidente sor María de Jesús de Ágreda[62]. A raíz de su libro *Mística ciudad de Dios*[63], la monja fue objeto de recelos y de acaloradas polémicas, incluso en altas esferas universitarias[64]: el libro es una larga vida de la virgen María, escrita como por revelación del cielo. La obra está dividida en ocho libros que siguen los acontecimientos de la vida de María, desde la concepción a la asunción. Franciscana, María de Ágreda expone el itinerario mariano a partir de todas las tesis franciscanas entonces discutidas y sin matizar las expresiones. Así, el libro se convirtió en un signo de contradicción. A pesar de las apreciaciones personales discutibles, María de Ágreda estaba sorprendida ante la oposición que encontró[65]. El capítulo sexto del primer libro muestra hasta qué punto se daba cuenta del valor relativo de las concepciones humanas en materia teológica, y en qué equilibrio mantenía Dios su espíritu. Se inquietaba ante las disensiones, a veces violentas, de los teólogos y dirigía a Dios sus angustias. Dios le explicaba que *los mortales no son capaces de recibir toda la luz* y que *ni era conveniente que a uno se le diese toda la ciencia de todas las cosas*. Uno ve una parte de la verdad, el otro otra; uno sostiene lo que es verdad, el otro aquello de que se puede dudar, y se oponen como si estuviesen en contradicción. Si comprendiésemos mejor la debilidad del espíritu humano, veríamos que están menos separados de lo que suponen. Hasta el cielo no conoceremos todos toda la verdad. Sólo Jesús y María poseen toda la ciencia.

La oposición se formó poco a poco, sobre todo desde el momento en que fue introducida su causa de beatificación (1668). A fines de siglo se hizo tan fuerte, que provocó una condena del *Índice* (1681). Una vez traducida la obra al francés (1695), la Sorbona emitió una censura (1696); respondieron a ella los franciscanos Antoine Arbiol (1698), Gabriel de Noboa (1699) y Antonio Rodríguez Feyjoo (1700) en obras que ofrecen la ocasión de repetir todas las tesis marianas de Duns Escoto. Más tarde, al aparecer la traducción alemana (1715), un canónigo regular de Letrán, E. Amort, criticó a María de Ágreda con vivacidad (1747) en una obra que provocó las respuestas de Dídaco González (1748). Benedicto XIV respondió a una petición de reanudar el proceso de canonización (1748): se tendría que probar que la obra es de María de Ágreda y que está exenta de errores.

No se puede reducir la dinámica inmaculista del siglo XVII al asunto de sor María de Ágreda[66]. Se debería recordar que el siglo empezó con la disputa sobre el «débito del pecado»: aun admitiendo que

españoles y la Inmaculada Concepción en el primer período de la Compañía de Jesús, EstMar 14 (1955) 233-244.

61. Cf. M. Garrido, *Aportación de los benedictinos españoles de la Congregación monástica de San Benito el Real de Valladolid al dogma de la Inmaculada*, EstMar 14 (1955) 5-51.

62. *Cartas de sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*, ed. y estudio preliminar de C. Seco Serrano, Madrid 1958 (BAE 108 y 109). Cf. Conrado de Pamplona, *Impulso de la Madre Ágreda en la definición del dogma de la Inmaculada por medio de Felipe IV*, EstFr 50 (1959) 41-65.

63. Edición de E. Royo con biografía de la autora de la *Mística ciudad de Dios*, Madrid 1985; véase A. Martínez, *La Inmaculada Concepción en la «Mística ciudad de Dios» de la Madre Ágreda*, VyV 22 (1964) 645-665.

64. O. Gómez, *Juramento concepcionista de las universidades españolas*, AIA 15 (1954) 867-1045.

65. Un buen resumen de la figura y de la obra de la monja, con bibliografía selecta, en J. Pérez Villanueva, *Sor María de Ágreda y Felipe IV: un epistolario en su tiempo*, en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid 1979, p. 361-417.

66. En cuanto a los franciscanos, cf. A. Uribe, *La Inmaculada en la literatura franciscana española*, AIA 15 (1954).

María fue concebida sin pecado, ¿había contraído la obligación (*debitum*) de incurrir en el pecado original? La conclusión negativa provocó una larga polémica que llenó todo el siglo XVII: podemos seguir sus vicisitudes, con el nombre de los protagonistas más radicales, en la obra de J.B. Carol[67]. Además de las cuestiones controvertidas, se puede consignar una floración inimaginable de opúsculos, de libros de piedad y de vastos tratados infolio, la mayoría de los cuales son bastante delirantes. Pensemos, por ejemplo, en el jesuita y después franciscano Juan de Cartagena (1563-1618), que consagró cuatro infolios de homilías, de seiscientas a setecientas páginas, a la virgen María[68]; o pensemos también, en otras latitudes, en el padre Procopio de Templin, que escribió en versos alemanes, con subtítulos en latín, unas mil quinientas páginas infolio de un *Mariale rithmo-melodicum. Festivale, Dominicale, Processionale et Indifferentiale*, Salzburgo 1667; obras similares aparecieron en Italia y en Francia; allí ridiculizadas por los jansenistas, molestos por indiscretas exageraciones.

Otra anécdota debía puntear el camino hacia el triunfo de los inmaculistas. En 1621, en Segovia, aparecía la primera orden de caballería bajo la invocación de la inmaculada Concepción. La orden franciscana se comprometió con voto a defenderla. En 1623, Urbano VIII aprobó esa Milicia de la inmaculada Concepción, fijó su sede en el convento franciscano del Ara Coeli, en Roma, y le dio la regla de san Francisco. Mientras, los antiinmaculistas causaron provocaciones por otro lado: atacaron el mismo título de inmaculada Concepción y consiguieron que un decreto de la Inquisición (1644) lo prohibiera. Al año siguiente, los franciscanos, que habían escogido la Inmaculada como patrona, convocaron a sus principales teólogos —Pedro de Alva y Astorga, Gaspar de la Fuente, Pedro de Valvas y Juan Gutiérrez— para elaborar una serie de estudios que preparasen el camino a la definición del dogma[69].

Ya antes de estas fechas, Pedro de Alva inició su gran enciclopedia mariana, *Bibliotheca Virginalis* o *Mare Magnum B.M.V.*: el proyecto

67. J.B. Carol, *A history of the controversy over the «debitum peccati»*, Nueva York 1978; más asequible es J.F. Bonnefoy, *La negación del «debitum peccati» en María. Panorama histórico*, VyV 12 (1954) 103-171; J.M. Alonso, *El débito del pecado original en la Virgen. Reflexiones críticas*, RET 15 (1955) 67-95, 119-136.

68. Cf. I. Vázquez, *Juan de Cartagena. Vida y obras*, Anton 39 (1964) 243-301.

69. Cf. A. Eguiluz, *Fr. Pedro de Alva y Astorga, O.F.M., en las controversias inmaculistas*, VyV 12 (1954) 247-272.

suponía veinte volúmenes, de los cuales sólo vieron la luz pública los tres primeros (1648). En 1663 apareció su *Militia Inmaculatae Conceptionis... contra malitiam originalis infectionis peccati*, donde analizaba a más de seis mil escritores: una especie de fichero en que se recogían todas las manifestaciones históricas en torno de la Inmaculada. Fue sin duda uno de los escritores inmaculistas más fecundo de todos los tiempos.

El siglo XVII se cerraría con la publicación del breve *In excelsis* (1696), por el que Inocencio XII mandaba celebrar la fiesta de la Inmaculada con rito doble de segunda clase y con octava en la Iglesia universal. Fue un éxito del padre Francisco Díaz de San Buenaventura, el cual, al anunciarlo a Carlos II, le decía que «es el inmediato (paso) a la definición, que quizá ha resuelto el cielo para el glorioso reinado de V.M.» Hubo que esperar al año 1854.

IV. Derecho de ciudadanía para la teología moral

El nacimiento de las *Institutiones theologicae morales* (cf. parte cuarta, capítulo tercero, VII) consagró prácticamente la separación entre la teología «dogmática» y la moral. En ese momento la expresión *theologia moralis* adquirió definitivamente derecho de ciudadanía. Aquellas *Institutiones*, destinadas primero a ser sólo el manual de curso sobre los casos de conciencia, pronto se convirtieron en la teología moral sin más. Los aspectos doctrinales, en la práctica, quedaron eliminados en provecho de una casuística detallista. Sin querer disminuir el mérito de los casuistas del siglo XVII, está claro que la inflación del método casuístico supuso el peligro de insistir unilateralmente en el exacto cumplimiento de las normas y de no subrayar suficientemente el carácter cristiano de la moral. Probablemente se pagó tributo a la ambivalencia de un pensamiento de transición, que quería permanecer fiel a los valores esenciales heredados de la edad media y a la preocupación de responder a las exigencias del espíritu moderno en su primera manifestación: espíritu atento al individuo, a lo concreto, influido por el prestigio de lo mensurable y cuantificable, y al mismo tiempo abierto a la tolerancia y al respeto de la libertad[70].

70. La significación histórica de la casuística en la Contrarreforma, como triunfo y vergüenza del discurso moralizante, ha sido bien expuesta por J.M. Aubert, *Morale et*

Es verdad que la casuística es a la vez «necesaria e insuficiente». Querer prescindir de ella sería orgullo y llevaría a las peores ilusiones. Pero su buen uso depende de un factor que la supera: la rectitud interior, la intención de aproximarse en la medida de lo posible al ideal absoluto[71]. La lectura de los vastos infolio de casuística, cuyo récord alcanzaron las *Resolutiones* del teatino Antonio Diana (1629-1659) con sus veinte mil casos de conciencia en doce volúmenes, da la sensación de que la casuística de escuela descansa sobre un postulado informulado, según el cual para un caso dado hay una solución satisfactoria y una sola. Tal postulado representa un caso típico de absolutización de lo relativo. Habría que dar la vuelta al principio: en este mundo contingente, donde el bien y el mal aparecen mezclados, todo problema humano concreto comporta muchas soluciones más o menos aceptables y probablemente no hay ninguna totalmente satisfactoria desde todas las perspectivas. Cuando la casuística del XVII, como máximo, admitió diversas soluciones a un problema, cedió al juego de justificar cualquier opción a partir de un razonamiento bien clarificado. Primero tiene lugar la elección, después la justificación racional. Las razones invocadas podrán revestir las motivaciones inconfesadas.

Como reacción contra esta actitud, que favorecía cierta relajación, algunos concibieron la vida interior según unas nociones totalmente hechas, de modo que el sentido moral de la conciencia en su originalidad y en su dinamismo quedó embotado. Buscaban ante todo ponerse en regla con las fórmulas de la ley entendidas de un modo jurídico. De ahí nació la tentación, siempre repetida, de definir lo mínimo requerido o de señalar los límites entre pecado mortal y pecado venial. La aspiración fundamental hacia lo absoluto, que es el alma de la moral, quedó perdida de vista o deformada por la ley: se impuso así la hegemonía del legalismo.

Sin embargo, debemos decir que estas posiciones no explican del

casuistique, RSR 68 (1980) 167-204. Para situarla dentro de un contexto más amplio, cf. B. Häring y L. Vereecke, *La théologie morale de S. Thomas d'Aquin à S. Alphonse de Liguori*, NRth 77(1955) 673-692. La problemática de la moral católica, explicada con abundante erudición, se puede hallar en J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1978, p. 267-462.

71. G. Leclercq, *Morale et casuistique*, «Universitas. Mélanges de science religieuse» 34 (1977) 270.

todo el panorama moral del siglo XVII. La problemática nueva que se presentó a los moralistas, por ejemplo a causa de la evolución económica rápida, provocó un descontento respecto de la especulación escolástica entonces en boga y de los juegos sutiles de la casuística que tendían a velar el misterio y el mensaje cristiano; de ahí el deseo de muchos moralistas de volver a una teología moral más evangélica. Este proyecto renovador de la moral, nacido en Francia, pasó inmediatamente a Italia[72]. Hay que decir que en Francia adoptó el tono de una cruzada contra el laxismo incluso contra el sistema probabilista, favorecido por la moral llamada relajada de los jesuitas[73]. La *Somme des péchés* del jesuita Étienne Banny, publicada en 1630, fue puesta en el *Índice* en 1640, censurada por la Sorbona al año siguiente y examinada también por la asamblea del clero de Francia, que afirmó que la obra llevaba a las almas al libertinaje, a la corrupción de las buenas costumbres y violaba la equidad natural y el derecho de gentes. En reacción, no sólo contra dicha obra, sino contra la relajación moral, justificada por el laxismo, se organizó, por parte de sacerdotes y obispos, una campaña para retornar a las fuentes de la teología moral, la Escritura y los padres. La potenciación de tales fuentes halló en los jansenistas a unos defensores acérrimos, inclinados como estaban al retorno a las *auctoritates puriores*, preferibles a la *auctoritas* nueva de los casuistas-probabilistas. A fines del siglo XVII, para los seminarios de Francia existían numerosas obras de teología moral, que se podían dividir en dos grupos, según las tendencias de sus autores. Un primer grupo, de tendencia claramente jansenista, derivaba de François Genet (1640-1703); un segundo, ortodoxo para el dogma, pero sensible a las tendencias rigoristas de Arnauld y sus discípulos, cristalizó sobre todo en las obras posteriores del antijansenista Pierre Collet (1693-1770) y las del jesuita Paul-Gabriel Antoine (1678-1743).

Consagrada la separación entre dogma y moral, algunos autores empezaron a reflexionar sobre el problema de las fuentes de la moral. Por desgracia, los primeros intentos en esta línea, por haber estado marcados por el espíritu de polémica y por las tendencias jansenistas y rigoristas, no consiguieron resultados fecundos. Dos nombres, sin

72. Cf. E. Hamel, *Retours à l'Évangile et théologie morale en France et en Italie aux XVIIème et XVIIIème siècle*, Gr 52 (1971) 639-687.

73. Cf. M. Petrocchi, *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Roma 1953.

embargo, debemos recordar aquí, el ya citado dominico Guillaume Vincent de Contenson, con su *Theologia mentis et cordis* (1668), y Jacques Besombes, de la congregación de la Doctrina cristiana, que publicó *Moralis christiana a scriptura sacra, traditione...* (1709-1711). Algunos, entre los rigoristas, pretendían encontrarlo todo en la Escritura, incluso la solución de los casos de conciencia. Los casuistas confesaban, con mayor razón, que la Escritura no respondía a las cuestiones nuevas que se planteaban. Todos habían olvidado que el Nuevo Testamento no era un manual de teología moral, y que había que buscar el espíritu y la inspiración de los principios fundamentales, a partir de los cuales se podría investigar mejor y encontrar la respuesta inmediata y concreta. Había en los moralistas de esa época un desconocimiento de la Escritura y de su función en la teología moral[74].

1. *Los «sistemas de moralidad» en oposición*

El término «sistema», aplicado a la moralidad, no significa una organización del conjunto de la teología, según el esquema de una *Summa* medieval, por ejemplo, sino una posición diferente respecto a los criterios de juicio en los casos inciertos; ésta comporta una manera distinta de tratar el complejo de los casos de conciencia. Para empezar, no se puede olvidar que el abuso de la casuística dio lugar a dos tipos de moralismo, opuestos pero emparentados uno con otro a causa del desconocimiento de lo imprevisto y de la pretensión de regularlo todo por la razón[75]. De lo expuesto ya se intuye que, mientras unos cedían a una visión autoritaria, con el establecimiento de

74. Cf. S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg-París 1985, p. 262, 289-295.

75. La teología moral era contemporánea de los apasionados debates sobre la naturaleza pura, lo que comportaba amplias discusiones sobre si la naturaleza humana podía ser concebida y conocida fuera del orden sobrenatural. La interpretación naturalista de Cayetano había sido ampliamente seguida por numerosos representantes de la teología clásica como Suárez, los Salmanticenses, Billuart, etc. Sobre esta cuestión, véase las precisiones de H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, Barcelona 1970, p. 43-47, 114-116 y sobre todo 193-220. En este contexto no sorprende que se llegara a la admisión del llamado «pecado filosófico», que provocó la reacción de Tirso González y la condena de la Iglesia (cf. Denz-Schön 2291); véase L. Ceyssens, *Autour du péché philosophique*, «Augustiniana» 14 (1964) 378-428.

reglamentaciones tiránicas, los otros, con deseos de liberar a los hombres de las obligaciones y de suavizar las disciplinas, se entregaron a ejercicios de acrobacia intelectual. De ahí dos tipos de casuística: una rigorista o acusadora, la otra liberal o justificadora. La primera culpabilizaba y obligaba, la segunda pretendía liberar. Pero ninguna cumplía su fin. Allí donde todo está previsto e impuesto, no hay moral viva, sino conformismo pasivo. Cuando todas las reglas se mueven por artificios de lenguaje, se desemboca, no en la verdadera libertad, sino en el hastío de la facilidad y de la capitulación generalizada ante los instintos. Así la casuística justificadora se revela engañosa, al pretender justificar. Implicaba un rechazo de asumir el pecado. El hombre es responsable de sus actos y lo sabe. Pero, por debilidad, por falta de madurez, intenta esquivar dicha responsabilidad y presenta excusas.

Es natural que el tema de la conciencia adquiriese un lugar fundamental en la moral barroca: no es un descubrimiento de la época; su papel correspondía al discernimiento de la tradición monástica o al don de consejo tan subrayado en la edad media. Históricamente el capítulo de la conciencia penetró en las teologías morales en el siglo XVI en torno a Salamanca, bajo el influjo legalizante del nominalismo. Los grandes moralistas jesuitas —Suárez, Vázquez— elaboraron la teoría, que pasó a los nuevos tratados de Azor, de Lugo y de tantos otros autores del siglo XVII. Muchos de ellos, con un espíritu de indulgencia, favorecieron opiniones laxistas, «por lo menos escandalosas y perniciosas en la práctica», como expresan Alejandro VII e Inocencio XI en sus condenas (1665-1666 y 1679). Se acostumbra a señalar sobre todo al ya citado teatino Antonio Diana († 1663), a los jesuitas Antonio Escobar y Mendoza (1669) y Tomás Tamburini († 1675) y especialmente al polifacético cisterciense Juan Caramuel de Loblokowitz († 1682), nacido y educado en España, que fue calificado por san Alfonso M. de Ligorio de «príncipe de los laxistas».

La oposición se dibujó hacia 1626 con Saint-Cyran. Lamentablemente fue jansenista; por esta causa magnificaba la gracia y condenaba la naturaleza como impotente y pervertida, y desembocó en un rigorismo extremoso que, como ha quedado insinuado, tampoco resolvía el error legalista del laxismo que quería superar. En Francia la expresión jansenista encontró su eco literario sobre todo en las obras de Antoine Arnauld, *Morale pratique des Jésuites* (1643), la de Nicole, *Essais de Morale* (1671-1678), y sobre todo la de Pascal, las *Provincia-*

les (1653)[76]. Hubo una fogosa respuesta por parte de J. Pirot y de T. Raynaud; en España la respuesta se limitó a la obra del jesuita Mateo Moya, profesor en Murcia, Alcalá y Madrid, publicada con el seudónimo de Amadeo Guimenio y titulada *Adversus quorumdam expostulationes contra nonnullas Iesuitarum opiniones morales* (Palermo 1657).

En este ambiente polémico, protagonizado principalmente por jesuitas y jansenistas, entraron en escena los dominicos. No eran extraños al probabilismo mesurado, que precisamente se atribuía a uno de ellos, a Bartolomé de Medina, y que Juan de Santo Tomás había defendido. Este probabilismo, que había dado apoyo a la moral laxista, se basaba en una idea muy simple, aunque algo sutil: en la comparación entre las razones a favor de la libertad y las razones a favor de la ley, en un caso dudoso, está permitido seguir la opinión a favor de la libertad, si es probable y se apoya en buenas razones, incluso si la opinión contraria, que mantiene una obligación legal, se fundamenta en razones superiores. A causa de los excesos en que podía desembocar el probabilismo, denunciados por la misma Roma, los dominicos se presentaron como «probabilioristas». Según esta posición, cuando la legalidad de una acción está en duda, sólo se puede seguir la opinión que favorezca la libertad cuando es más probable que la opinión que favorece la ley. Sobre todo Gonet, en su *Clypeus* (1659-1669) y Contenson, en su *Theologia mentis et cordis* (1687), defendieron el probabiliorismo.

Este sistema se impuso a partir de la segunda mitad del siglo XVII y se convirtió en doctrina bastante común en París y Lovaina. Los jesuitas, defensores fieles del probabilismo, hallaron en su prepósito general Tirso González, prácticamente impuesto por el papa, a un predicador ferviente del probabiliorismo; él habría deseado que fuera la doctrina oficial de la Compañía, pero no lo consiguió. Sin embargo, después de duras luchas, definió con claridad su posición gracias a la publicación de su obra *Fundamentum theologiae moralis, id est, Tractatus de recto usu opinionum probabilium* (1694)[77] donde justificaba

76. Cf. E. Baudin, *La philosophie de Pascal et la casuistique*, Neuchâtel 1947.

77. Para las vicisitudes de la publicación de la obra de Tirso González, véase I. Vázquez, *Fr. Francisco Díaz de San Buenaventura, O.F.M., y las luchas contra el probabilismo en el siglo XVII*, Santiago de Compostela 1961. Hay que decir que la obra de Tirso González, bastante confusa, adolece de irritantes lagunas que perjudican la claridad y precisión del probabiliorismo. Juzga a un hombre que en su vida había

los fundamentos del probabiliorismo. Tirso González, sin embargo, no logró que se condenara el probabilismo, como era su deseo. La última intervención del magisterio en esta compleja discusión sería la que había tenido lugar en 1690, en el breve pontificado de Alejandro VIII, por la que fueron condenadas treinta y una proposiciones rigoristas y a la vez otras laxistas[78]. Así el magisterio dejaba abiertas las discusiones sobre los sistemas de moral preocupados por definir la frontera entre la ley y la libertad. Es preferible que Roma hubiera actuado así: cuando se conocen los riesgos terribles de la intolerancia que emanan de una ideología monolítica que se quiere imponer hasta los detalles (pensemos sólo en las antiguas justificaciones de la Inquisición), y cuando se ve que la fe se puede convertir en fanatismo, hemos de ver en el probabilismo y los casuistas, desacreditados por Pascal, a unos artesanos de un humanismo atento al respeto de la libertad.

2. *El teatro, difusor de la enseñanza moral*

El importante papel del teatro barroco, en su peculiaridad estética y en su dimensión pública, con el uso dirigido y en masa de sus medios audiovisuales, justifica suficientemente el presente apartado; como indica su título, lo limitaremos a los aspectos morales, que se tendrán que completar con los más directamente teológicos y hagiográficos, propios de los autos sacramentales y de las comedias bíblicas y de santos[79]. Ya he hecho notar cómo la dimensión pedagógica,

seguido opiniones más laxas; a pesar de que éste le presenta una lista de autoridades de peso, cuyo juicio hicieron probablemente lícitas las opiniones que siguió, es condenado al fuego eterno. San Alfonso M. de Ligorio, aludiendo a este pasaje de González, observa: «Nuestro gran consuelo es que al final de la vida no debemos comparecer ante un tribunal de probabilioristas, sino ante el tribunal de Cristo.»

78. Cf. F. Claeys-Boouaert, *Autour de deux décrets du Saint-Office*, EThL 29 (1953) 419-444.

79. El tema ha sido ampliamente estudiado: véase especialmente O. Arróniz, *Teatro y escenarios del siglo de oro*, Madrid 1977; Ch.V. Aubrun, *La comedia española (1600-1680)*, Madrid 1968; E.W. Hesse, *La dialéctica y el casuismo en Calderón (Calderón y la crítica)*, Madrid 1976; J.A. Maravall, *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Madrid 1972; íd., *La cultura del Barroco*, Barcelona ³1983; E. Orozco Díaz, *El teatro y la teatralidad del Barroco*, Barcelona 1969; A.A. Parker, *Aproximación al drama español del siglo de oro*, Madrid 1976; J.E. Varey y N.D. Shergold, *Fuentes para la historia*

literaria, pastoral y formal del teatro no había pasado desapercibida a los jesuitas, no sólo en Alemania —donde por razones de controversia lo habían cultivado en sus colegios— sino también en España, donde cumplió una misión religiosa bien identificada (cf. parte cuarta, capítulo tercero, I).

El teatro como espectáculo se convirtió en un nuevo género literario —a mitad de camino entre la escritura y la improvisación— destinado, no sólo a divertir, sino también a emocionar a la gente y a estimular conductas. Su peso fue extraordinario: desde la perspectiva religiosa, junto con la oratoria sagrada —que en el barroco a menudo fue también espectáculo— se convirtió en la forma de literatura de masas más eficaz[80]. Las representaciones teatrales condensaban bien la ideología y el sentir de la época; su texto no era para ser leído individualmente, sino para ser declamado en una actuación pública. De ahí el paralelismo con la predicación, hasta el extremo de que el predicador imitaba la forma de actuar y de gesticular del actor, más iniciado para impactar a los «espectadores»; por otro lado, los grandes templos eran concebidos con cierto efecto de teatralidad, concentrado sobre todo en los retablos como escenario de la acción litúrgica. También estos efectos se manifestaban en los suntuosos púlpitos, adornados con elementos simbólicos, que hacían resaltar la figura del orador; esta ambientación, promovida sobre todo por los jesuitas para conmover durante las meditaciones, favorecía la deseada comunicación del mensaje.

El poder de penetración sensorial, sin embargo, era más notorio en el teatro, ya que escuchar y ver se hermanaban con fuerza especial: *no tiene el oírlo/la fuerza que tendrá el verlo*, decía Calderón. Por esta razón, se ha podido calificar el teatro de *protoarte* del barroco. No es extraño que su papel en el seno de una Iglesia contrarreformista incluyera una amplia problemática, bien resumida por Rafael M. de Hornedo[81]. La jerarquía eclesiástica vio en él un instrumento demasiado

del teatro en España, Londres 1971ss; B.M. Wardropper, *Introducción al teatro religioso del siglo de oro,* Salamanca 1967. La bibliografía específica sobre los autos sacramentales exige un elenco aparte.

80. Cf. E. Orozco Díaz, *Sobre la teatralización y comunicación de masas en el barroco. La visualización espacial de la poesía,* en *Homenaje a José M. Blecua,* Madrid 1983, p. 497-512.

81. *Teatro e Iglesia en los siglos XVII y XVIII,* en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid 1979, p. 311-358.

poderoso para renunciar a un control explicable, que compartiría con la misma corte. Bien explícito es Cervantes en el *Quijote* (1605), cuando, después de dar una visión de las comedias de su tiempo, añade que «todos estos inconvenientes cesarían, y aun otros muchos más que no digo, con que hubiese en la corte una persona inteligente y discreta que examinase todas las comedias antes de que se representasen; no sólo aquellas que se hiciesen en la corte, sino todas las que se quisieran representar en España; sin la cual aprobación, sello y firma, ninguna justicia en su lugar dejase representar comedia alguna» (parte I, cap. 48). El teatro, en proceso de secularización, se iba independizando de la Iglesia: al avanzar el siglo XVII, la antigua dependencia del primitivo teatro de misterios y moralidades respecto de la Iglesia se fue eclipsando.

La crítica estuvo dividida al juzgar la moralidad de las comedias: las de capa y espada eran censuradas por algunos como corruptoras de las buenas costumbres y, obviamente, las que terminaban en algún amor deshonesto, o en un incesto[82] o en un adulterio. En estas últimas, el problema moral se hace más complejo, ya que afecta al tema del honor caballeresco, concretamente conyugal, respecto del cual la sensibilidad hispánica del siglo XVII estaba a flor de piel[83]. En contraposición a Américo Castro que —siguiendo a Menéndez Pelayo y Menéndez Pidal— creía que los dramas de honor respondían a la realidad de la época, la crítica extranjera moderna se inclina a considerar su convencionalidad, más vinculada a la ficción teatral que a la vida moral. ¿No sería violentar los hechos el afirmar que la doctrina del honor en el teatro fue algo imaginado por los escritores dramáticos o una exageración calderoniana? Habría que conectar la problemática de estos dramas con la casuística de la época, atenta al inhumano sentido del honor conyugal, que muy poco tiene de evangélico, y a

82. El tema del incesto halló gran resonancia en *La venganza de Tamar,* de Tirso y *Los cabellos de Absalón,* de Calderón, dos tragedias bíblicas. También está presente en *La devoción de la cruz,* del mismo Calderón, y en *La venganza satisfecha,* donde Lope presenta a un protagonista malvado, apto para hacer brillar la esplendidez de la conversión.

83. El tema del honor, en sus múltiples facetas, fue objeto del estudio de Américo Castro, *De la edad conflictiva,* Madrid [3]1972, y de J.A. Maravall, *Poder, honor y elites en el siglo XVII,* Madrid 1979. Anteriormente lo habían analizado G. Correa, *El doble aspecto de la honra en el teatro del siglo XVII,* «Hispanic Review» 26 (1958) 99-107 y J. Caro Baroja, *Honor y vergüenza (examen histórico de varios conflictos populares),* en *La ciudad y el campo,* Madrid 1966, p. 63-130.

los problemas, por ejemplo, del duelo o de la venganza: sólo así podríamos clarificar la responsabilidad que corresponde a los dramaturgos en la pervivencia de aquellas actitudes vindicativas tan comunes en la sociedad española. Además del honor, la fidelidad dogmática al rey y la religiosidad contrarreformista se convirtieron en los sentimientos básicos del teatro del siglo de oro.

En la complejidad moral, revelada en el teatro y también en la novela, se descubre en último término el problema de la libertad fuertemente discutido entonces por teólogos (en relación con la gracia) y por moralistas (en relación con la ley). Ejemplos explícitos aparecen en Tirso y en Calderón, los cuales, al margen de las discusiones de escuela, plantean la cuestión con todo su dramatismo, muy próximo al de las tragedias griegas. Deudores, sin embargo, de los esquemas escolásticos, supieron expresar con un fino realismo las luchas críticas entre el cuerpo y el alma, entre las virtudes y los vicios, entre la libertad y la ley. La atención a esta conflictividad humana, tan bien concretada en un género literario no clerical —a diferencia del de la casuística de los moralistas—, había de penetrar imperceptiblemente y potenciar así una orientación voluntarista de la vida cristiana.

3. *La moral de los literatos*

La dimensión teológico-moral del teatro se tiene que reconocer también en el resto de la literatura del momento. El recurso a la literatura no supone considerarla como un «lugar teológico», según un esquema en que la teología inmutable buscaría en la misma ilustraciones o elementos que confirmarían su perennidad en las diversas circunstancias históricas. Ya hace tiempo que el padre Chenu denunció las insuficiencias de este método[84]. Más recientemente, Jean-Pierre Jossua, insatisfecho del proceder demasiado apologético de Charles Moeller y de Urs von Balthasar, que veían «la literatura como lugar teológico, en cuanto se pueden buscar cosas en su interior», ha insistido en la escucha religiosa de la literatura, capaz de valorar la poética de la fe[85]. La literatura se vuelve un «medio de expresión» y en este

84. *La littérature comme «lieu» de la théologie*, RScPhTh 53 (1969) 70-80.
85. *Pour una histoire religieuse de l'expérience littéraire*, París 1985; véase la presentación de la obra, hecha por el mismo Jossua, *El renovellament del llenguatge religiós a partir de la literatura*, QVC 130 (1986) 101-112.

sentido «la literatura, en toda su superficie y según todos sus géneros, es la expresión preñada de las múltiples densidades psicológicas, sociológicas, lingüísticas, culturales, de los diversos grupos humanos»[86]. Se convierte así en un testimonio de la moralidad de una época; por ello nos acercamos a algunos literatos del siglo XVII con el fin de captar su concepción de la vida. Las circunstancias los conducen a compenetrarse con la gravedad reflexiva de su tiempo, como tardíos protagonistas de la Contrarreforma, en su fase ya fatigada y desanimada que se centra en la paz de Westfalia (1648). Como todo el barroco, estos autores representan el final fracasado de la gran esperanza renacentista y al mismo tiempo el comienzo de la gran aventura del racionalismo europeo. Su literatura está desgarrada entre el anhelo realista del mundo y la fuga ascética del mundo, entre la ilusión y el fracaso, entre el mundo y la decepción, en un momento en que el hombre consciente de los límites de su libertad espiritual, sobrecargado de dogmas, rodeado de ignorancia y de corrupción social, se vuelve desconfiado, irónico o monitor, y pesimista de cara a una posible salvación terrena.

En dicho ambiente hay que entender la figura de Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645), que, con su técnica característica y deformante, advierte las primeras resquebrajaduras del imperio español y su posición patética, consecuencia de aquel tremendo aislamiento, altivo y heroico, con que el imperio se distanció del resto del mundo. Aquella figura destacable como gran europeo y conocedor de los clásicos y humanistas, relacionado con los filósofos estoicos e interesado en la crítica de la vida pública, es capaz de un salto vertiginoso desde los *Sueños* y buena parte de su poesía satírico-burlesca, hasta la seca y dolida prosa de *La cuna y la sepultura*[87]. Se habla entonces del Quevedo demoníaco y del Quevedo angélico[88], probablemente a causa de sus tonos a veces brutales y nihilistas, que pueden entroncar con sentimientos religiosos capaces de cantar a la Inmaculada. Quizá dichos extremos favorecen que sus reflexiones sobre la fugacidad del tiempo, la muerte, el desprecio del mundo, la soledad, consigan una profunda densidad moral —más estoica que ascética, ciertamente—, plasmada en expresiones de sorprendente modernidad: «soy un Fue, y un Será, y un Es cansado.»

86. M.-D. Chenu, *Carta*, Conc 115 (1976) 162.
87. *Obras completas*, ed. L. Astrana Marín, Madrid 1941. Para la vida, cf. L. Astrana, *La vida turbulenta de Quevedo*, Madrid 1945.
88. Véase R. Bouvier, *Quevedo. Homme du diable, homme de Dieu*, París s.a.

Tanto la jocosidad del *Buscón*, el mejor libro en prosa de Quevedo[89], como los sarcasmos de los *Sueños* podrían distraernos de las tesis profundas que quiere presentar: en palabras de José M. Valverde, «en el estilo humorístico hay siempre un elemento moral subyacente en la vergüenza y el ridículo de la humanidad»[90]. La dimensión más personal, e incluso intimista, no está ausente de su obra, sobre todo a partir del socrático «Conócete a ti mismo»[91], presente en *La virtud militante contra las cuatro pestes*, obra póstuma publicada en Zaragoza (1651). En esta diatriba contra la Envidia, la Ingratitud, la Soberbia y la Avaricia, Quevedo aplica a la condición humana la terapia evangélica con una penetración psicológica nada común.

La visión moral de la obra de Quevedo quedaría demasiado incompleta, si no consignásemos un amplio tratado de moral política, *Política de Dios, gobierno de Cristo y tiranía de Satanás* (primera parte, 1626; segunda parte, 1634-1635), muy condicionado por la tragedia del imperio español en decadencia. En el mismo intenta presentar un ideal de príncipe cristiano conforme a los principios del evangelio: con una exuberancia notable de referencias bíblicas y teológicas y con fina atención a los problemas políticos y sociales del momento, se opone a las tesis de Maquiavelo, a la vez que toma la figura de Cristo rey como modelo de monarca, con un tono más libre que en el célebre *Marco Bruto*, de cuño latinizante y estoico.

El género de moral política halló otra expresión en la *Idea de un príncipe cristiano representada en cien empresas*, de Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648)[92]. Diplomático movido y eficaz, presentó un estudio político sirviéndose de «empresas», que eran unos grabados con un lema, en latín o en castellano, ampliamente glosados. Puede considerarse un notable documento de la Contrarreforma, que describe las condiciones en que un príncipe cristiano puede llevar a cabo dignamente su misión. A pesar de su antimaquiavelismo —justificativo oficial de la decadencia española—, cae en algunas contradicciones al no armonizarlo siempre con la concepción moralista propia de la

89. F. Lázaro Carreter, *La originalidad del Buscón*, en *Homenaje a Dámaso Alonso* II, Madrid 1961, p. 319-338.

90. *Reforma, Contrarreforma y Barroco*, en *Historia de la literatura universal* 5, Barcelona 1984, p. 357.

91. R. Ricard, *El socratismo cristiano*, en *Estudios de literatura religiosa*, Madrid 1964, p. 22-148.

92. *Obras completas*, ed. de A. González, Madrid 1946.

literatura política española, sobre todo la del padre Mariana. La contradicción es el precio que debe pagar toda moral acomodaticia.

El jesuita aragonés Baltasar Gracián (1601-1658) estuvo caracterizado durante mucho tiempo por la oscuridad de su estilo y también por la incoherencia de sus principios morales. Finalmente este espíritu obsesionado por la luz nos ha sido restituido en toda su dimensión y su coherencia, gracias a los estudios de intérpretes simpatizantes[93]. Gracián aparece como un ejemplo pertinente de la ética y la estética barroca y es así como se sitúa en el ámbito de la Compañía de Jesús. Además, la época movida que le tocó vivir[94] había de marcar su actitud, primero astuta y después desengañada, que le llevó a un intento de conciliación entre fe cristiana y moral estoica o simplemente utilitaria[95]. Un guiño de recelo ante la vida es un gesto muy propio de ese Gracián, tópicamente acusado de egoísta, pero en último término víctima de la soledad; él, que lo conocía todo, no había gustado la efusión. De ahí el anhelo de infinitud, concretado en una perfección dentro de un racionalismo y, por otro lado, un rechazo ante las cosas normales carentes de ternura: había heredado algo de la moral picaresca.

En contraste con el estilo alambicado de moda, llegó a la perfec-

93. Véase M. Batllori, *Gracián y el barroco*, Roma 1958; íd., *Gracián (Balthasar)*, en DS VI (París 1967) 763-767; M. Batllori-C. Peralta, *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*, Zaragoza 1969; E. Correa Calderón, *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*, Madrid [2]1970; M. Batllori, *Culture e finanze*, Roma 1983, p. 225-244, donde reproduce también el artículo del DS con la bibliografía puesta al día (p. 245-249). Sobre las últimas aportaciones a la figura de Gracián, véase M. Batllori, *Breve boletín graciano*, AHSI 55 (1986) 181-190, el cual muestra sus reservas respecto al brillante ensayo de Benito Pelegrín, *Éthique et esthétique du baroque. L'espace jésuitique de B. Gracián*, Arles 1985.

94. Véase M. Batllori, *Gracián y el barroco*, Roma 1958, p. 60-70; íd., *Gracián entre la corte y Cataluña en armas*, «Revista de estudios políticos» 63 (1958) 167-193; íd., *Gracián en l'ambient político-cultural de la Corona d'Aragó*, en *Vuit segles de cultura catalana a Europa*, Barcelona [2]1959, p. 143-155; íd., *Els jesuïtes i la guerra de Catalunya*, en *Catalunya a l'època moderna*, Barcelona 1971, p. 303-348.

95. «Sus ideas morales son las del cristianismo, pero aparentemente laicizadas; adopta una presentación laica, neutra, pero no una doctrina simplemente humana. Se ha observado con acierto que esta actitud se emparenta con la de Descartes y de Pascal, sus dos grandes contemporáneos, que, por otro lado, no había conocido. En el fondo, con Gracián, se acentúa la separación de la filosofía y de la teología» (M. Batllori, DS IV, París 1967, col. 764); cf. J.L.L. Aranguren, *La moral de Gracián*, «Revista de la Universidad de Madrid» 7 (1958) 331-354.

ción de su retórica lapidaria y sentenciosa en su obra *Arte de ingenio* (1642), reelaborada en *Agudeza y arte de ingenio* (1648) y *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647)[96], colección de máximas, en general vigorosas y perspicaces, en consonancia con su título.

Gracián se inscribe en la moral casuística y se mueve en ella a base de jugar en dos planos de significación, con un paso constante de lo concreto a lo metafórico. Función paradójica, que fomenta un estilo enigmático, descifrable sólo por la agudeza del espíritu. Yendo más lejos aún, Gracián justifica el equívoco y el enigma, que restituyen al hombre un poco de la imagen de Dios, cuyos designios son impenetrables y cuyo misterio es esencial. En *El criticón* (1651) —su obra principal, escrita en un género literario bastante raro en España, la novela alegórica— se inspira, por propia confesión, en las «mordacidades» de John Barclay, de origen inglés; en ella revela, con el pesimismo humano y político de la época, una visión del mundo fundamentalmente conflictiva, reflejo de la realidad auténtica de las cosas. Su obra y su vida están determinadas por el signo de la dualidad y de la oposición. Oposición al jansenismo clásico, rigorista y unívoco —explícitamente lo combate en *El comulgatorio* (1655), donde defiende la comunión frecuente—, oposición entre la moral prenietzscheana de los héroes —arte de seducir, voluntad de poder— y *El criticón*, arte de cultivar la huida, dejar el mundo y aferrarse a la propia fe cristiana, aunque se detenga en la moralidad útil[97]. Ésta no se podrá entender, así como el resto de su universo mental y espiritual, al margen de su condición de jesuita situado en pleno barroco. Así, a diferencia de la amoralidad de Maquiavelo, por ejemplo, Gracián supedita los mismos criterios de triunfar en el mundo y en la corte a la búsqueda de fines justos, porque al final tiene que prevalecer el bien. A pesar de su pragmatismo y su criticismo capaz de desmontar los mecanismos de

96. *Obras completas*, ed. A. del Hoyo, Madrid 1960; *Obras completas* I, ed. M. Batllori-C. Peralta, Madrid 1969 (BAE 229); *Obras de B. Gracián*. Selección, est. preliminar, ed. y notas de M. Batllori, Madrid 1983.

97. Al margen de problemas intimistas, me atrevería a caracterizar la aguda posición de Gracián como el fruto de la lectura doctrinal de un conflicto social y como la misma forma, binaria, del modo sobre el que se definió a base de oponerse al competidor. Hay en él una articulación entre el elemento ideológico y el social. Está claro que en este aspecto se plantean dos cuestiones capitales más: la moralidad del progreso en relación con el sistema establecido —político o eclesiástico— y el papel del intelectual en la dinámica social.

todos los géneros, que lo alejaban de las «incomprehensibilidades de caudal», reconoce que el arte de la prudencia se resumía en la santidad: éste sería el mensaje de su obra más extendida, el *Oráculo manual* (1647).

No sorprende el interés que esta figura ha despertado en Europa y en todo el mundo, y que su influencia se haya hecho sentir en filósofos como Schopenhauer y Nietszche. Antes, sin embargo, contrastando con la atmósfera de olvido que reinó en España, el mundo cultural de Gracián, aunque muy poco catalán, tuvo su eco en Cataluña. Él que reprochaba a Cataluña «el adulterio con Francia», apreciaba a los catalanes como hombres y ejerció en ellos su influjo a través sobre todo del poeta tortosino Francisco de Latorre Sebil o de Francisco Garau, jesuita que fue llamado el «Gracián catalán», a causa de su obra de filosofía cristiana titulada *El sabio instruido de la Gracia* (1671).

Con una prosa próxima a la de Gracián, aforística y sentenciosa, pero sencilla y clara, hay que citar al madrileño Juan de Zabaleta (1610-1670), cronista de Felipe IV. Su obra didáctica y moral se inicia con *Problemas de filosofía moral* (1652), aunque son *Errores celebrados* (1653) y *Día de fiesta* (1654 a 1659) las que le popularizaron. *Errores celebrados* es un conjunto de glosas moralizantes de cuño estoico donde, como indica su nombre, critica una larga serie de anécdotas y sentencias de grandes figuras de la antigüedad, y también del mundo moderno, «celebradas» como relevantes[98]. La otra tiene dos series de estampas, *Día de fiesta por la mañana* (1654) y *Día de fiesta por la tarde* (1659)[99], de interés más descriptivo que moralizador: la reseña de las figuras y de las costumbres madrileñas del siglo XVII lo convierte en una cantera de datos auxiliares para la historia de la cultura. Los juicios con que acompaña las narraciones, amenizados con sátiras moralizadoras, revelan una concepción del honor y de la vida que no coinciden siempre con la de sus contemporáneos. No deja de ser un testigo apreciable de la historia moral del barroco madrileño.

98. Ed., intr. y notas de D. Hershberg, Madrid 1972.

99. Ed. de G.L. Doty, Jena 1938.

V. Teología y literatura

El que la literatura se convierta en el eco de la problemática moral, individual y colectiva, de una sociedad determinada está muy claro; el que lo sea de una problemática especulativa hasta el extremo de que la teología, como pasa en la España del barroco, en gran parte sea presentada en forma de literatura ya no es tan normal. Sin embargo, podemos preguntarnos si los literatos castellanos elaboraron una teología vigorosa, fruto de la intuición poética, o más bien difundieron, con sus recursos literarios al servicio de una orientación pastoral, la teología de escuela. Probablemente se impondrán serias distinciones; y la primera se da, aunque a grandes rasgos, entre los autores del siglo XVI y del XVII. San Juan de la Cruz y santa Teresa, para poner un ejemplo indiscutible, abren para la teología nuevos caminos de aproximación sabrosa a Dios, según el eslogan del «saber-sabor»; en el siglo XVII, la gran literatura es ya, en la fórmula del profesor Aranguren, *de propaganda fide*[100]: es la transcripción literaria, en clave pastoral, de la teología escolar enseñada en las facultades y predicada en las iglesias. Hemos valorado el teatro como el medio de comunicación de masas más potente de la época al lado de la predicación: el impacto de los autos sacramentales, con su martilleo temático es inmenso (sobre la exaltación de la eucaristía, Calderón montó más de setenta variaciones). Pero, tanto en el teatro como en la iglesia, se predicaba a convencidos, los únicos que podían entender aquel lenguaje escolástico, no sólo por los conceptos teológicos y filosóficos emitidos, sino también por la forma de razonamiento que «finge ser silogismo aunque no lo sea, a pesar de la rigidez que aporta esta estructura: Calderón tiene interés en dar tono intelectual, metafísico y lógico al desarrollo que presenta, y por esto elige hábilmente un estilo más profesoral que lírico, en el que se refiere a la marcha del pensamiento, sin inconveniente de sobreponerle pesadas ornamentaciones de imaginería y metáforas»[101].

100. J.L.L. Aranguren, *Teología y teatro en Tirso de Molina*, Conc 115 (1976) 243.
101. J.M. Valverde, *Introducción* a P. Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Barcelona 1981, p. XIX.

1. *Cuestiones que el Quijote plantea a la dogmática*

El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha, la obra maestra de Cervantes, aparecida a comienzos del 1605[102], «es una parte, descuidada por los teólogos católicos, de una dogmática, insostenible para un católico sin un poco de humor»[103]. Este olvido del humor —y también del ridículo—, denunciado por Urs von Balthasar, no es exclusivo de la Contrarreforma, afectada por la expresión trágica del luteranismo. Ya la joven Iglesia de los comienzos se convirtió en la solemne cristiandad a causa de la pérdida del humor, y es ante la historia de esta desviación como hay que asumir el reto del Quijote.

El humor debería inscribirse constantemente en la vocación secreta de la Iglesia, ya que señala la conversión urgente y necesaria de toda fe y de toda teología. La gran interpelación del Quijote nace de su condición de loco caballero que lucha incluso contra molinos de viento: la obra tiene una especie de acento revolucionario, y no con el fin de destruir los valores, sino de probarlos, de reformarlos, de fomentarlos. Los valores de opinión sólo pueden fundamentarse por una llamada a los valores de interioridad, que la reflexión descubre y que revelan al hombre su origen trascendente y su destino eterno. Sólo con una fe en lo que supera al hombre, quedamos autorizados a ridiculizar la conducta y las opiniones comunes de los demás. Sin embargo no es imposible que el hombre, que es capaz de discernir a su alrededor el aspecto cómico de las situaciones y de los comportamientos humanos, pueda no serlo de verse él mismo en lo que tiene de cómico. Y, a causa de esta deficiencia, de repente puede volverse extremadamente serio. Esa advertencia del Quijote muestra la necesidad de que la fe proteja el humor para que no se vuelva desengañado, escéptico, amargo, siniestro y negro, y que el humor fecunde la fe y la teología, que corre el riesgo de creerse rica, rica de lo que tiene, rica de lo que sabe, rica de lo que puede; el riesgo de satisfacerse por sí misma y de establecer lecciones en su propio entorno. Es verdad que este mensaje de Cervantes, no precisamente en lo que tiene de más humorístico, había sido parcialmente asumido por la teología contrarreformista, sobre todo a través de san Ignacio. Tanto sus *Ejercicios*

102. Cito según la edición de *Obras completas*, a cargo de A. Valbuena Prat, Madrid 1952.
103. Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix* IV-2, París 1982, p. 224.

como su *Autobiografía* presentan más de un rasgo emparentado con el Quijote, sensible a un ideal trascendente y espiritual por el que quisiera luchar con el mismo coraje con que luchaba para conseguir la fama universal y el amor de su dama. Refiriéndose a los santos caballeros —san Jorge, san Martín, Santiago, san Pablo— confiesa que «la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino, y yo soy pecador y peleo a lo humano»[104].

Una analogía se da entre el caballero, movido por una locura terrena, debatiéndose entre la irrealidad trágica de los ideales (Dulcinea del Toboso) y la ilusión de una gran existencia humana, y el santo, estimulado por un espíritu de entrega y de servicio pletórico de amor, con el tono militar y de lucha, propio de la época postridentina. En ambos casos, la vida caballeresca aparece como la integración de todas las virtudes cristianas: la pobreza, obviamente, y la castidad y la obediencia[105]. El Quijote predica contra la manía de la disputa inútil, y a favor de amar a los enemigos, amor difícil «para aquellos que tienen menos de Dios que del mundo, y más de carne que de espíritu»[106]. Reseguir paso a paso, desde una perspectiva teológica, las vicisitudes de esta obra —donde el Quijote y Sancho Panza encarnan, con contrapunto dialéctico, un ideal sublime y un realismo grosero— ofrecería, con toda la visión de su pequeño mundo idílico y erótico, trágico y ridículo, ligero y profundo, un verdadero tratado de antropología, presentado con tonos indulgentes; con un final consecuente: en una síntesis de lo humano y lo divino muy ortodoxa, en el lecho de muerte don Quijote proclama que «las misericordias (de Dios) no tienen límite, ni las abrevian ni impiden los pecados de los hombres»[107].

A pesar de los valores teológicos de la obra, la presencia del Quijote sólo es perceptible en la teología contrarreformista en lo que tiene de caballeresco; y ello ya antes de su misma aparición, en la línea que había marcado Ignacio, dispuesto a luchar por el reino de Dios desde su conversión. Mientras el espíritu caballeresco encajaba con la situación de controversia, el postridentinismo reducía al ostracismo el sentido del humor y del ridículo, con la explícita ignorancia de su aportación. Además, a los ojos del teólogo de oficio, este doble sentido se prestaba a que sus disertaciones adoptasen un tono demasiado secular. Con fina intuición, Américo Castro habló del Quijote como «forma secularizada» de la espiritualidad religiosa[108]: descubrió en el mismo una expresión de interioridad espiritual de cuño erasmiano, tesis confirmada por Bataillon[109]. «Aquí y allá aparecen ecos y testimonios de las pugnas y conflictos entre lo *exterior* y lo *interior*, que sirvieron de modelo al novelar *secularizado* de Cervantes, en el que no son raras las pausas contemplativas»[110]. Y así, «ocasionalmente, y sin responder a sistema alguno, ironiza sobre prácticas y exterioridades religiosas muy del gusto popular»[111]. Si el diagnóstico es cierto, se comprende que el humor y el ridículo quedasen exorcizados por una teología barroca, que temía la secularización y que, en consecuencia, no veía con buenos ojos las posturas de Erasmo. Las acciones ridículas del Quijote en ningún momento podían compararse con las acciones serias de Dios y de Jesucristo, objeto del estudio teológico. Lo sabía, ciertamente, el mismo Quijote: «Conozco mi necedad y el peligro en que me pusieron haberlas leído (las novelas de caballería); ya por misericordia de Dios, escarmentado en cabeza propia, las abomino»[112]. A pesar de todo, la existencia de don Quijote constituye «un monumento duradero de la existencia cristiana y un reflejo de la gloria de Dios» (Urs von Balthasar).

104. Parte II, cap. 58, p. 1470.
105. Parte II, cap. 18, p. 1333.
106. Parte II, cap. 27, p. 1369.
107. Parte II, cap. 74, p. 1521.

2. *La facilidad didáctica de Lope de Vega*

Deleitar aprovechando, la frase —de cuño horaciano— que constituye el título de uno de los libros de Tirso de Molina, expresa concisamente la doble función que tenía el teatro del siglo XVII: el relajamiento estético venía complementado por un elemento didáctico. Los dramaturgos de la época fueron muy conscientes de que sus obras eran medios de instruir al pueblo en la práctica del cristianismo e incluso en ciertas profundidades teológicas; en los corrales podían

108. *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid-Barcelona 1966, p. 107-129.
109. *El erasmismo de Cervantes en el pensamiento de Américo Castro*, en *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona 1977, p. 347-359.
110. O.c. en la nota 108, p. 111-112.
111. O.c. en la nota 108, p. 111.
112. Parte II, cap. 74, p. 1521.

enseñar los principios cristianos a algunos espectadores que regularmente no iban a la iglesia[113]. Lope de Vega (1562-1635) no fue una excepción; al contrario, puso su vitalidad y su carácter extravertido al servicio de esa causa pastoral. Algunos ven en su teatro una lección alegre y emocionante de estoicismo; otros, la expresión y mentalidad del pueblo español. Probablemente, su abundante producción dará la razón a todos. Según su patrocinado, Juan Pérez de Montalbán, exagerado sin duda, de su maestro se habían representado mil ochocientas comedias, y más de cuatrocientos autos sacramentales. Pero puede ser que el común denominador de su obra sea la concepción del mundo como un continuo enfrentamiento que la generosidad, la fe y el amor hacen menos cruel. Lope de Vega vivió en un momento de decadencia en que el hombre se sentía preso por sus propias contradicciones internas, y supo traducir este sentimiento; halló la expresión que convenía: una expresión dramática por la manera de enfrentar las situaciones, trágica por sus desilusiones, cómica y frívola por sus pasos en falso y sus errores divertidos.

Su historia literaria se complace en contar su vida agitada, sus aventuras galantes, sus dos matrimonios, las relaciones cortesanas, su tardía ordenación sacerdotal[114]. Habla de sus relaciones con la Iglesia: familiar de la Inquisición en 1609, terciario de san Francisco en 1611, sacerdote en 1614, capellán de la orden de san Juan y doctor en teología en 1627. Pero no se hace demasiado eco de sus crisis espirituales, que, sin embargo, afectan directamente al escritor como tal. Y es que, con alguna excepción, no puso en sus obras apenas nada de su vida más profunda. Aquí radica su, por lo menos aparente, frivolidad, agravada por la misma facilidad de versificar que disminuyó otros valores de su obra desmesurada —en cuanto a su volumen—, por otro lado tan popular y considerada.

Ese Lope, irreflexivo y audaz, capaz de grandes caídas y de grandes arrepentimientos, crédulo y esclavo de su fama, como de la más peligrosa amante, quiso responder a las necesidades y a los gustos de la época que pedían pastorales galantes, libros de caballería, narraciones burguesas, crónicas nacionales —como cabía esperar de un ex combatiente de la armada invencible—, novelas y, sobre todo, dramas

113. Véanse las o.c. en la nota 79.

114. Cf. E. Correa Calderón, *Lope de Vega y su época*, Salamanca 1968; C. Alberto de la Barrera, *Nueva biografía de Lope de Vega*, Madrid 1974 (BAE 262-263).

y comedias, de las cuales, según decía con su proverbial jactancia, «más de ciento, en horas veinticuatro, pasaron de las musas al teatro»[115]. En ese amplio abanico literario, los temas más profundos fueron tratados en los *Cuatro soliloquios*, que plasman con gravedad sus sentimientos de contrición, y en las *Rimas sacras*, que contienen algunos sonetos donde aparecen las grandes cuestiones de Dios y de la muerte. La poesía religiosa de Lope, sin embargo, dista mucho de ser la de san Juan de la Cruz: ésta «escaló alturas que Lope no alcanzó nunca», y «los sonetos de Lope, nacidos de sus crisis de conciencia, son poesías de contrición y atrición. Sin las tristezas de la carne, el aborrecimiento de las personas o el terror del infierno, *La llama de amor viva* o *La noche oscura* continuarían siendo posibles en un espíritu tan sensible como el de san Juan; los sonetos de Lope no lo serían»[116].

La popularidad de Lope, en el ámbito religioso, se debe a sus obras sobre temas bíblicos y vidas de santos. «Comedias a lo divino» y «comedias de santos» se prestaban a impresionantes efectos, no sólo escénicos, sino también espirituales, a partir de la repentina conversión del héroe, por ejemplo. Las comedias bíblicas, que ofrecían una gama muy amplia de temas del Antiguo y del Nuevo Testamento, excluían el personaje de Jesucristo adulto, reservado para los autos sacramentales del Corpus. Lope, en los ciclos del nacimiento (*Los pastores de Belén*, por ejemplo) y de la virgen María, supo transformar el mundo idílico del canto al amor humano y a la naturaleza, tan en boga en aquel momento, en una novela pastoril «a lo divino». Una prosa ingenua, esmaltada de villancicos, plasmaba de un modo logrado los marcos más adecuados para lo que hay de humano y divino en el nacimiento de Jesús.

De las «comedias de santos» sobresalen *La buena guarda*, la dedicada a san Agustín y, en especial, *Lo fingido verdadero*, sobre san

115. *Obras*, ed. de la Real Academia Española, 15 vol., Madrid 1890-1913. Como complemento de los cuatro volúmenes de *Comedias escogidas*, ed. por J.E. Hartzenscbusch (BAE 24, 36, 41, 52) y el volumen de obras no dramáticas, ed. por C. Rossell (38), la BAE, desde 1963, va reimprimiendo las obras de la Academia en tomos numerados del VI en adelante: en 1972 esta serie había llegado al tomo XXXIII (BAE 250). *Obras escogidas*, ed. F.C. Sainz de Robles, vol. I, III y III-2, *Teatro*, Madrid 1952-1974; vol. II, *Poesías líricas. Poemas. Prosa. Novelas*, Madrid ⁴1973.

116. J.F. Montesinos, *Introducción* a Lope de Vega, *Poesías líricas* I, Madrid ²1968, p. XLIX-L.

Ginés, el patrono de los comediantes: como él, todos nosotros somos actores, durante toda nuestra vida, sin dejar nuestro disfraz, hasta que un día estalla el drama y nos convertimos al orden divino, antes de morir. La obra, comparada a *El gran teatro del mundo*, de Calderón[117], presenta con vigor dos tipos de actor completamente distintos a causa de su interpretación ante la vida. La popularidad lograda nos obliga a citar *El Isidro*, poema épico —según la mayoría de los críticos— en honor del santo patrono de Madrid, canonizado en 1622[118].

Debemos referirnos también a la contribución de Lope de Vega a la historia del auto sacramental, género que cultivó con gusto[119]. Se distingue de la comedia, no sólo por las condiciones de representación, sino también por el tema, único: la exaltación de Dios en el sacramento eucarístico. *La adúltera perdonada* es un caso muy típico, si tenemos en cuenta que en una comedia no hubiera sido normal el perdonar a una adúltera, según la moral en uso. Con personificaciones alegóricas, el esposo quiere vengarse del alma que le ha engañado con el mundo. La desgraciada invoca a la Iglesia y la virtud del santísimo sacramento: la Iglesia la invita a recurrir a la penitencia. Entonces la justicia da paso a la misericordia. El alma promete que en adelante será esclava de su esposo, el Hijo del hombre. Los personajes alegóricos son muy próximos a los personajes de la comedia, pero se sitúan en un marco simbólico y lírico que los diferencia de los mismos.

La aportación de Lope a la divulgación no se puede limitar a la temática sacra. La mayoría de sus comedias más representativas, ilustraciones de la doctrina moral en vigor, proponen conflictos entre dos fidelidades igualmente exigentes. Como hemos advertido, la casuística del honor es el contrapeso en el plano profano de la casuística de la conciencia moral, que depende de la religiosidad. Lope de Vega no podía resolver estas contradicciones, ya que no quería discutir los postulados en que se basaba el orden social. Se movía a remolque de las tesis morales que los probabilistas discutían con sus adversarios, siempre centradas en el tema de la libertad. Es una posición que conviene a un dramaturgo con misión pastoral, de *propaganda fide*.

117. Cf. A. Vilanova, *El tema del gran teatro del mundo*, «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona» 23 (1950) 157-188 y, sobre todo, 172-174.

118. Cf. A. Valbuena Prat, *La religiosidad popular de Lope de Vega*, Madrid 1963.

119. J.L. Flecniakoska, *La formation de l'«auto» religieux en Espagne avant Calderón (1550-1635)*, París 1961.

3. *Tirso de Molina: teología para la escena*

Tirso de Molina, seudónimo del mercedario Gabriel Téllez (1580-1648), es de los pocos dramaturgos que había sido, aunque por poco tiempo, profesor de teología. De esta su condición son testimonios patentes, en el conjunto de su obra amplia y dispar, dos dramas muy significativos: *El condenado por desconfiado* y *El burlador de Sevilla y convidado de piedra*[120]. A pesar de sus diferencias, ambas obras coinciden en el tema de la fe: la primera es el drama de la falta de fe, la segunda —don Juan sería «el condenado por demasiado confiado»—, del exceso de fe[121]. La problemática planteada no se puede simplificar hasta afirmar, por ejemplo, que «Tirso muestra a la Providencia jugando, impasible e indiferente, con los sentimientos y las voluntades a que estaba trabado, orgullosa y ridículamente, el personaje encarnado por el pecador»[122]. En *El condenado por desconfiado*, eco de las discusiones escolásticas sobre la gracia y la libertad, Tirso más bien ofrece una lección sobre la infinitud de Dios y de su misericordia: la expone, no a partir de la doctrina molinista, como se acostumbraba a decir a partir de Menéndez Pelayo, sino en función de la doctrina común entre los mercedarios; Tirso se declara discípulo del mercedario F. Zumel, cuya sentencia en el tema de la predestinación es una modalidad del bañecismo[123]. La conocida trama de la obra —el ermitaño Paulo, preocupado por su salvación eterna, intenta forzar la mano de Dios con su ostentación de piedad[124]— integra, sin ninguna frialdad de escolástica conceptual, un conjunto de temas netamente teológicos: el rechazo de un pelagianismo farisaico, a la vez que el rechazo de revelaciones particulares (en relación con el tema del discernimiento siempre presente en la espiritualidad, sobre todo en la

120. *Obras dramáticas completas*, ed. Blanca de los Ríos de Lampérez, 3 vol., Madrid 1946-1958.

121. K. Vossler, *Lecciones sobre Tirso de Molina*, Madrid 1965; cf. J.L.L. Aranguren, art. cit. en la nota 100.

122. Ch.V. Aubrun, o.c. en la nota 79, p. 137.

123. M. Ortúzar, *«El condenado por desconfiado» depende teológicamente de Zumel*, «Estudios» 4 (1948) 7-41; 5 (1949) 321-326; R.M. de Hornedo, *La tesis escolástico-teológica de «El condenado por desconfiado»*, «Razón y fe» 138 (1948) 633-646; íd., *La teología Zumeliana de Tirso de Molina*, EE 25 (1950) 217-236. En un nivel de espiritualidad, la influencia del benedictino Louis de Blois sobre Tirso es bien notoria.

124. Cf. A.A. Parker, *Santos y bandoleros en el teatro español del siglo de oro*, «Arbor» 13 (1949) 395-416.

ignaciana), la falta de confianza en la misericordia de Dios, temas que, en la dinámica dramática de la obra, culminan en el de la desesperación y el de la posibilidad de salvarse por medio de la contrición al margen del sacramento de la confesión. El drama se convierte en una advertencia a los fieles ante los peligros de una preocupación morbosa por unos misterios impenetrables e intenta orientarlos hacia la práctica de un cristianismo sano, que ilumina la vida y la muerte: la referencia final al cardenal Belarmino, el hombre fuerte de la ortodoxia postridentina —«vaya el que fuera curioso a Bellarmino»— se hace, sin duda, en función de su obra *De arte bene moriendi.*

El burlador de Sevilla y convidado de piedra es la fuente principal —y no el creador— del mito de don Juan, que tanto éxito conocería en la gran tradición literaria internacional. A partir de los abusos perpetrados por el arrogante, desaprensivo e inagotable don Juan, Tirso se dirige a los pecadores y al tiempo que los divierte con el espectáculo de sus propias estupideces, les va dando la vuelta poco a poco: su primera simpatía por don Juan es sustituida por una sensibilidad molesta y de la molestia se pasa a la indignación y a la condena. El público queda pendiente de la conversión de su héroe. A pesar de las llamadas de la gracia, que se repiten, don Juan se endurece y responde: «Tan largo me lo fiáis», «tengo tiempo sobrado para convertirme, dadme crédito hasta la hora de mi muerte».

El mito de don Juan debe considerarse, en el marco de la modernidad, como «el gran mito católico»: no se puede decir lo mismo de Fausto, por ejemplo, y menos de ciertos mitos colectivos, como pueden ser el Progreso, el Proletariado... Don Juan es la mitificación de la rebelión contra Dios, desafiado a través de la profanación de todos los valores y, positivamente, es la mitificación del triunfo de Dios, primero, triunfo de su justicia en la época barroca (Tirso), y después, de su misericordia en la época romántica (Zorrilla)[125]. Por

125. Los análisis críticos y los comentarios sobre la significación literaria de don Juan son numerosísimos, a diferencia de las investigaciones sobre su alcance religioso y teológico. Unas breves indicaciones sobre los temas a tratar en los dos ámbitos citados —literario y teológico— son ofrecidas por G. Díaz-Plaja, *El espíritu del Barroco,* Barcelona 1983, p. 141-162; anteriormente, y con mayor extensión, Mario Penna lo había hecho en su *Don Giovanni e il mistero di Tirso,* Turín 1958. La vigencia literaria del inagotable personaje de don Juan adquirió nuevo relieve en 1963 en la particular versión que escribió Gonzalo Torrente Ballester, mezcla de realismo y fantasía en un nivel altamente logrado: *Don Juan,* Barcelona ^{4}1983.

encima de las innumerables consideraciones morales de los críticos, que ven en el mismo un drama en que el edificio social aparece débil y sucio, en el aspecto teológico, don Juan expresa un reto a la divinidad que supera el ateísmo práctico y termina centrándose más bien en la negación de la vida del más allá, de la inmortalidad. No sin razón, en España, la representación típica del *Don Juan Tenorio* de Zorrilla tiene lugar en la primera semana de noviembre, en la celebración, sacral y secularizada a la vez, de las fiestas de todos los santos y de los difuntos: encaja con el recuerdo de los muertos, teniendo en cuenta el «humor macabro» que respira la obra.

Es el humor propio de un personaje, como don Juan, mezcla de mamarracho y de aspirante a superhombre. Como término de la falta de solidaridad con los demás, que le condujo a la soledad de un profesional del pecado (Torrente Ballester), Tirso hace surgir un mundo espectral que macabramente pone un trágico contrapunto a la sinfonía del héroe. La leyenda de amor y de aventuras se conecta con la sombra funeral, que completa el mito gracias a una fusión de temas verdaderamente genial: sólo podía lograrlo un Tirso, que aun manteniéndose adicto al «orden cristiano», no sacrificó ni «la audacia ni la franqueza»[126].

4. *Calderón de la Barca, «el dramaturgo de la escolástica»*

Incluso sin pretender ser original, Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) tiene una verdadera capacidad filosófica y teológica. Una buena formación en el Colegio imperial de los jesuitas de Madrid y en las universidades de Alcalá y Salamanca le permitió poner en la escena los temas religiosos más profundos, sin ocultar sus recursos de técnica lógica y escolástica. Después de una juventud movida, Calderón participó en las campañas de 1640-1642 contra Cataluña, y fue ordenado sacerdote en 1651. Sin embargo, su vida íntima no aparece en su vasta obra dramática[127].

No se puede dudar de la religiosidad de Calderón, influido por el

126. S. Maurel, *Mesonero Romanos, refundidor de Tirso de Molina,* en *Mélanges à la mémoire de J. Sarrailh* II, París 1966, p. 145.

127. *Obras completas,* ed. L. Astrana Marín y A. Valbuena Prat, Madrid 1932, 1945, 1952.

método ignaciano de meditación, como aparece en aquella pieza ascética que dramatizó la penitencia de san Ignacio en Manresa (1622)[128]; más tarde escribiría tres o cuatro de los mejores dramas religiosos que existen en castellano y llegó a ser el más grande de los autores de autos sacramentales. Innegablemente, en la base de su obra está siempre la teología.

Se trata, sin embargo, de una teología contrarreformista ya cansada, no siempre suficientemente evangélica en cuanto a la humildad o el amor a los demás: en este contexto Calderón captó la complejidad típica del barroco, tan consciente del fracaso de la esperanza renacentista y sin perspectivas hacia el racionalismo europeo que apuntaba. *La vida es sueño* —estrenada en 1635 y publicada en 1636, es decir, un año antes de la aparición del *Discours de la méthode* de Descartes— «ya anticipa y resume la aventura filosófica del espíritu europeo, desde el propio Descartes hasta Kant»[129]. A través de los instrumentos del intelectualismo silogístico, «como expresión terminal de una larga era de hegemonía teológica», Calderón crea e ilustra dramáticamente los mitos que habían de servir de esquema para la conducta de los hombres, anunciando la primicia de la razón práctica de Kant, en la línea de una moral humana «secularizada». Esta afirmación, claramente aplicable a *La vida es sueño*, justifica el presentar a Calderón como un puente entre «medioevo y modernidad racionalista, tal como, en un orden más limitado y técnicamente filosófico, lo fue desde el siglo XVI el jesuita granadino Francisco Suárez, cuyas *Disputationes metaphysicae* contribuyeron a la fundación del racionalismo en las universidades alemanas del fin del XVII y principio del XVIII, y, por tanto, formaron el eslabón que une la escolástica medieval con los predecesores inmediatos de Kant»[130]. En este sentido, por encima de la misma intención religiosa, aparece una profunda reflexión filosófica: para Calderón, aquel racionalismo tomista sin fisuras, propio de los españoles intelectuales aislados, empezaba a dejar de ser evidente. Es verdad que seguía respirándose en el ambiente de cristiandad decadente, y el mismo Calderón condescendía con él: *La vida es sueño*, de significación tan clara, es un caso muy especial en el conjunto de la obra calderoniana, con un único paralelo, *El mágico prodigioso*. Aquí también el triunfo del libre albedrío atestigua el interés de Calderón por la responsabilidad moral, común denominador de su temática teatral. Para él, la sociedad es perfecta, pero su equilibrio, frágil; el teatro tiene que contribuir a preservarlo. Las mismas obras, concebidas como entretenimiento, insisten en una serie de normas de conducta muy estrictas: ser cortés, hacer honor a la palabra dada, proteger a los desvalidos, ayudar a los amigos... ilustradas a menudo en función de una crítica social muy explícita.

128. Cf. J. Elizalde, *San Ignacio y otros santos jesuitas en Calderón de la Barca*, HispSac 67 (1981) 117-141; íd., *San Ignacio en la literatura*, Madrid 1983, p. 33-40 y 231-257.

129. J.M. Valverde, o.c. en la nota 90, p. 275. Es posible que, en opinión de algunos lectores, este juicio peque de exagerado y roce el tópico.

130. Ibíd., p. 276. Véase también, de J.M. Valverde, la *Introducción* a o.c. en la nota 101.

Los autos sacramentales de Calderón merecen referencia aparte. En este género, Calderón mostró su técnica de dramaturgo, en una elaboración estética y escenográfica que ha abierto el camino a interpretaciones siempre nuevas[131]. Los autos eran espectáculos teatrales centrados en la exaltación de la eucaristía, sobre la que descansa la Iglesia (que es temporal, en visión contrarreformista), la justicia (que es social), la virtud, que integra las criaturas al orden divino. Estaban subvencionados por el municipio de Madrid y eran representados al aire libre el día de Corpus Christi. José de Valdivielso (1560-1638), que tenía un temperamento evangelizador, había orientado el auto sacramental hacia el sermón edificante; lo convirtió en una parábola con personajes alegóricos; el auto dejó de ser un debate para transformarse en una novela ejemplar dramatizada. Lope de Vega le dio una estructura propiamente dramática: a partir de aquel momento el género escapó al clero, que lo monopolizaba, y se enriqueció con las técnicas de la comedia nueva. Calderón llevó el auto al plano metafísico y anagógico, con el fin de revelar una verdad transtemporal y transespacial. Muy consciente de su arte, Calderón concibió el argumento como una ilustración alegórica y parabólica del misterio, con un sentido apologético y contrarreformista ya aceptado: no es necesario recurrir a *La Iglesia sitiada*; en *La hidalga del valle*, por

131. Cf. A.A. Parker, *Los autos sacramentales de Calderón de la Barca*, Barcelona 1983. Véase también *Autos sacramentales eucarísticos*, prólogo de J.M. Castro y Calvo, Barcelona 1952; E. Frutos, *La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales*, Zaragoza 1952; N.D. Shergold y J.E. Varey, *Los autos sacramentales en Madrid en la época de Calderón, 1637-1681*, Madrid 1961; M. Bataillon, *Ensayo de explicación del «auto sacramental»*, en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid 1964, p. 183-205; B. Marcos, *La ascética de los jesuitas en los autos sacramentales de Calderón*, Bilbao 1976.

ejemplo, uno de los pocos autos que desarrollan el tema, tan actual entonces, de la Inmaculada —y donde resuenan poéticamente las argumentaciones de Duns Escoto en favor del privilegio mariano—, la referencia al reformador es explícita. Todo resultaba inteligible a un público que tenía una familiaridad con la teología que hoy nos resulta inimaginable. Las alusiones bíblicas y litúrgicas estaban a la orden del día; si el auditorio no las hubiese podido captar, el autor no se habría atrevido a abusar de ellas.

El soporte doctrinal era el único que podía tener lugar en la España del siglo XVII: el dogma católico, elaborado en una ortodoxia escolástica de tipo racionalista. Sobre dicha estructura, Calderón manifiesta su genialidad, a base de crear todo un ambiente, fruto de decorado, maquinaria, iluminación, música instrumental y vocal.

Los dos autos más famosos son *La vida es sueño*, compuesto sobre el drama del mismo nombre, y *El gran teatro del mundo*, que utiliza el procedimiento del «teatro dentro del teatro». El mundo se presenta como un gran teatro, en que los actores, con su lenguaje paralelo y su mímica histórica, nos describen nuestra naturaleza, nos representan a nosotros mismos y también nos sugieren un papel para desempeñar, al mismo tiempo que influyen en nuestras vidas en el curso de toda nuestra existencia. La obra está atenta a toda la gama social: el rey, el rico, el agricultor, el pobre, el niño, la belleza, la discreción (es decir, la religión). El «autor» (Dios) llama al «mundo», que es el gran teatro donde todos estos personajes representarán una obra suya titulada *Obrar bien, que Dios es Dios*: dos puertas a los lados de la escena simbolizan la cuna y la sepultura. A cada uno se le da la indumentaria que le corresponde y representa el papel que se le ha asignado. Al final, tiene lugar el juicio. El rey, el agricultor y la belleza se salvan, gracias a sus buenas obras; el niño (sin bautizar) va al limbo; el rico se condena. La obra es una reflexión profunda sobre el sentido de la vida, donde intención religiosa y profundización filosófica se entrelazan al amparo de una expresión estética armoniosamente reflejada en la espléndida riqueza de unos versos barrocos. Un gran símbolo.

En el siglo XVIII los autos de Calderón siguieron representándose, hasta que en 1765 fueron prohibidos por un decreto gubernamental. Eran considerados «medievales, oscurantistas y nada pedagógicos», juicio comprensible desde la perspectiva de la sensibilidad ilustrada imperante. Una nueva era ya adquiría forma.

ÍNDICE DE NOMBRES*

* Van en cursiva las páginas donde se expone de manera directa y expresa el pensamiento del personaje citado.